Roberto Roveda   Michele Pellegrini

I GRANDI ERETICI

CHE HANNO CAMBIATO LA STORIA

DA IPAZIA A PELAGIO,
DA FEDERICO II A GIOVANNA D'ARCO:
LE STORIE DI COLORO CHE SI SONO OPPOSTI
AI DOGMI DELLA CHIESA

I Volti della Storia

NEWTON COMPTON EDITORI

Roberto Roveda e Michele Pellegrini

I grandi eretici che hanno cambiato la storia

Da Ipazia a Pelagio, da Federico II a Giovanna d'Arco:
le storie di coloro che si sono opposti ai dogmi della Chiesa

Newton Compton editori

Indice

Premessa

Uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo[1].

Le parole hanno una loro origine, una loro etimologia. Spesso però la storia, le vicende umane, la tradizione, oppure semplicemente l'uso comune fanno sì che alcune parole assumano un significato diverso nel corso del tempo. Eresia è una di queste. Dal punto di vista etimologico, il termine deriva dal greco e significa "scelta". Chi compie un atto eretico oppure esprime opinioni eretiche fa una scelta, né positiva, né negativa, almeno dal punto di vista etimologico. Se però andiamo a guardare il senso che la parola eresia ha assunto nel corso dei secoli, vediamo che anche un comune dizionario la definisce: «Dottrina che si oppone a una verità rivelata e proposta come tale dalla Chiesa cattolica e, per estensione, alla teologia di qualsiasi Chiesa o sistema religioso, considerati come ortodossi»[2]. L'eresia è quindi la via sbagliata, mentre gli eretici non sono più persone che scelgono, ma che errano. Va però detto che il processo che ha condotto a questa definizione non è stato sempre lineare, e lo stesso concetto di eresia – e con esso la figura dell'eretico – si è evoluto nel corso del tempo. Se infatti volgiamo lo sguardo ai primi secoli dell'era cristiana, notiamo che la lenta definizione dogmatica del cristianesimo conduceva all'individuazione di un dogma e alla condanna dell'idea sconfitta esclusivamente sul piano dottrinale; in buona sostanza, potremmo dire che l'eresia era essenzialmente un crimine di coscienza. Tale prospettiva cambia radicalmente nei secoli centrali del Medioevo, quando l'universalismo papale rifiutava qualsivoglia

forma di dissenso dogmatico o morale, equiparando l'eresia al più grave dei crimini politici, quello di lesa maestà, e avviando un progressivo processo di demonizzazione dell'eretico che divenne, al pari dell'infedele, uno strumento del Male nel mondo. Questa concezione dell'eresia attraversa buona parte della storia del cristianesimo e porta a profonde divisioni e lotte all'interno del mondo europeo che si riconosce nella dottrina cristiana. In passato la repressione dell'eresia non si limitò a pene canoniche, ma proprio in considerazione di quanto detto, si manifestò nella progressiva definizione di speciali tribunali per processare e condannare il dissenso, spesso anche con la pena di morte, giungendo a bandire vere e proprie crociate contro gli eretici.

Scorrendo le vicende degli ultimi duemila anni assistiamo quasi costantemente a uno scontro tra i detentori di una buona e retta dottrina, l'ortodossia, e coloro che cercarono di volta in volta di ribellarsi a essa, di rivoluzionarla oppure di trovare una propria via per essere cristiani o semplicemente parte della società cristiana. Si svela quindi una dialettica costante tra due poli: da una parte si moltiplicavano le esperienze religiose e di vita in molteplici direzioni; dall'altro si manifestava spesso un'intolleranza ecclesiastica, ma anche delle istituzioni laiche, verso ogni forma di autonomia, in coerenza con l'idea che ogni aspetto della vita degli uomini e delle donne andasse in qualche modo inquadrato. Le modalità e l'intensità con cui questa coercizione del dissenso è avvenuta, variano per epoche e luoghi diversi, con una costante: il potere tende a riconoscersi e a favorire strutture sociali precise in quanto normate e regolamentate in modo rigido, e si legittima oggi come allora ricercando nemici interni o esterni sui quali scaricare la responsabilità delle disgrazie individuali e dei mali collettivi. La società deve essere, quindi, legata a un sistema di valori immediatamente identificabili e riconoscibili, perché nettamente definiti e privi di zone d'ombra. Questo è molto evidente nel Medioevo: quella medievale era una comunità sacra, in quanto totalmente cristiana, una *ecclesia* abitata da laici e chierici; una società in cui tutti gli aspetti della vita dovevano essere vissuti in modo collettivo, in compartecipazione con il gruppo sociale di appartenenza (corporazione, ordine religioso, ceto sociale). L'uomo

medievale si riconosceva in questo tipo di struttura sociale, era legato al conformismo e diffidava di ogni tipo di difformità comportamentale e di aspetto. Da questo punto di vista ogni comunità umana era eccezionalmente chiusa, impermeabile ai mutamenti, legata a un clima di insicurezza materiale e mentale che richiedeva costanti punti fermi e sospettava di tutte quelle persone che coscientemente, o meno, sembravano minacciare l'equilibrio sociale. Espressione di questa fragilità e insicurezza era la predilezione per i ragionamenti manichei, che trovavano espressione nel principio di autorità – della Chiesa, del sovrano, delle istituzioni del comune o della corporazione – e in una concezione gerarchica dei rapporti sociali. Ogni tentativo di sfuggire agli schemi e alle situazioni fissati dalla nascita veniva avvertito come un atto contro Dio e l'ordine sociale da Dio stabilito. È evidente come, in un sistema sociale di questo tipo, l'eretico divenisse immediatamente un sovvertitore dell'ordine stabilito da Dio prima ancora che dagli uomini. E contro questi *sovvertitori* il potere fu spesso implacabile, anche se non mancarono tentativi di riassorbire l'eterodossia nell'ambito dell'ortodossia. Certamente l'età moderna pone interrogativi altrettanto complessi: l'uomo nuovo rinascimentale si sarebbe infatti scontrato con la caccia alle streghe e alle credenze popolari, le istanze riformistiche dei protestanti avrebbero palesato episodi di intolleranza non meno severi di quelli da cui si erano allontanati, il secolo dei Lumi e lo Stato Moderno avrebbero visto la loro nascita nel rogo di Giordano Bruno, nel processo a Galileo e al Metodo Scientifico e faticosamente avrebbero elaborato tentativi – teorici prima e pratici in seguito – di tolleranza religiosa. Solo per fare un esempio, la minoranza valdese in Italia, erede della predicazione di quel Valdo di Lione vissuto nel xii secolo, avrebbe ottenuto la libertà di culto solamente con lo Statuto Albertino del 1848 e diritti pari ai cattolici solamente con la Costituzione repubblicana.

Rimangono allora due domande classiche che hanno risposte scomode, destinate a far riflettere: Come ha potuto la religione nuova, dell'Amore di Dio testimoniato dal sacrificio di Cristo messo a morte come bestemmiatore e ribelle da autorità religiose, trasformarsi in carnefice di uomini e donne testimoni di una

religiosità *diversa*? Chi erano gli eretici e le eretiche? In questo libro, raccontando le loro vite, i loro sogni, anche i deliri, le loro sconfitte (molte) e le loro vittorie (poche, ma di grande importanza), mostreremo che si trattava di ribelli, rivoluzionari, a volte di santi, ma nella maggior parte dei casi di uomini e donne con una spiccata sensibilità individuale che faticava a riconoscersi nel conformismo. Erano però soprattutto uomini e donne in carne e ossa, da non esaltare in maniera acritica, quasi animati da un anticlericalismo pregiudiziale. Erano uomini e donne con i loro pregi e difetti, talvolta pronti a diventare a loro volta custodi della dottrina non appena la loro *eresia* fosse diventata a sua volta una nuova *ortodossia*. E in queste nuove vesti pronti quindi a colpire i nuovi eretici che si presentavano sul palcoscenico della storia. Perché il potere è subdolo e come ruggine corrompe anche il metallo più puro. Altri quesiti si solleveranno, ad alcuni proveremo a offrire una risposta, ad altri non saremo in grado di rispondere, altri troveranno, forse, soluzione solamente nelle nostre coscienze.

In ragione di quanto detto, questo libro nasce con l'intento dichiarato di rivolgersi a un pubblico di non specialisti e di offrire gli strumenti necessari per cogliere l'evoluzione del concetto di eresia e le vicende degli eretici nel corso dei secoli. La narrazione è divisa in tre sezioni (età antica e altomedievale; età medievale; età moderna) e potremmo dire che procede per cerchi concentrici. La prima parte propone un'analisi delle eresie nel mondo mediterraneo romano dei primi secoli, nei quali si pervenne alla progressiva definizione del dogma cristiano; la seconda si concentra invece sulla "cristianità" medievale che aveva i suoi confini all'incirca nell'Europa odierna; mentre la terza è proposta in una prospettiva incentrata sul dissenso ereticale nella penisola italiana. Ogni sezione è preceduta da una ampia introduzione che affronta i nodi storici (e talvolta storiografici) necessari a comprendere le vicende degli eretici che vengono proposte in schede individuali (o tematiche, ad esempio per streghe e stregoni o per alcune aree geografiche). Di comune accordo, gli autori hanno ritenuto di non dedicare schede individuali ai padri della Riforma (Calvino, Zwingli, Lutero), che la Chiesa cattolica considerò come eretici, poiché le loro vicende sono ampiamente conosciute e sono state sinteticamente proposte

nell’introduzione alla relativa sezione. Naturalmente, le schede individuali non trattano tutti gli eretici oggi noti al dibattito storiografico, ma quelli che gli autori hanno reputato essere i più significativi di ciascuna epoca. Alla fine di ogni sezione è proposta un’aggiornata bibliografia per temi.

Gli autori ringraziano Fabiana Anfuso e Domenica Rossi per il prezioso lavoro di rilettura del testo originale.

Milano-Bergamo, settembre 2021

---

[1] Sébastien Castellion, *Contra Libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladij coercendos esse*, s.n., Amsterdam 1612.

[2] https://www.treccani.it/vocabolario/eresia, url consultato aprile 2021.

Parte prima.
L’età antica e altomedievale

1.
I dogmi della fede cristiana tra ortodossia ed eterodossia

All’alba del ii secolo tutti i cristiani, oltre al monotiesmo, condividevano la fede che Gesù, il profeta di Nazaret, fosse Cristo, il figlio di Dio venuto a portare la salvezza. Credevano che fosse stato battezzato da Giovanni, che avesse attraversato la Palestina predicando e compiendo miracoli; che fosse stato poi crocifisso dai romani un venerdì vicino a una Pasqua ebraica e che poi, trovata vuota la sua tomba, fosse risorto e apparso ai suoi discepoli; erano inoltre consapevoli che i suoi seguaci avevano il dovere di riunirsi in chiese. Al di là di questo, tutto poteva essere discusso: dal modo di Gesù di essere Figlio, alla natura della Salvezza, al significato più o meno reale della risurrezione, ai rapporti tra le chiese. Tra il iii e il vi secolo, il cristianesimo muta progressivamente da movimento religioso senza alcuna forma di organizzazione – se non la comune fede che prometteva una vita oltre la morte – in un’istituzione consacrata dalla solennità del rito e guidata da una gerarchia sacerdotale impegnata a definirne i contenuti dogmatici. Sono secoli in cui, da un punto di vista storico, l’ortodossia è la linea teologica vincente, mentre eterodossa o eretica è ogni linea teologica minoritaria o sconfitta. Per comprendere gli sviluppi e la progressiva definizione dell’ortodossia, che tra vi e viii secolo

avrebbe portato a divisioni e contrasti, è bene fare qualche premessa riguardo la relazione che intercorse tra il contatto di un culto di origine giudaica con la speculazione filosofica occidentale e la trasformazione di una fede in un'istituzione legata al potere secolare.

1. I cristianesimi delle origini: il giudeocristianesimo

Nella primitiva tradizione cristiana, la dimensione dell'eresia può essere ricondotta a due tendenze: una legata alla persistenza della tradizione ebraica nelle comunità giudaico-cristiane e l'altra legata all'influsso di altri culti. Il tema del giudeocristianesimo è estremamente complesso, poiché nel I secolo la condizione delle comunità cristiane è equiparabile a una delle sette componenti il variegatissimo universo del giudaismo apocalittico del Secondo Tempio, senza peraltro che esse stesse avessero chiara l'idea di una distinta identità rispetto all'ebraismo. Il momento della separazione è individuabile nel 135, anno della seconda caduta di Gerusalemme. Dopo tale data, quasi tutte le comunità cristiane ripudiarono il giudaismo – Ireneo alla fine del II secolo combatteva come eretiche le posizioni giudeocristiane –, sopravvissero però alcune correnti giudeocristiane, e alcune di queste frange rimaste legate al giudaismo fecero da incubatrice alla nascita dell'Islam. Tanto che alcuni studiosi hanno sostenuto che i veri eredi del giudeocristianesimo, ovvero del cristianesimo perdente dopo il 135, siano i musulmani. Il processo di distinzione di questo giudeocristianesimo dal protocristianesimo, o viceversa l'individuazione di una Chiesa che abbandona come frangia ereticale la dimensione da cui ha avuto origine, non è facilmente

ricostruibile. Questi *antenati degli eretici*, in assenza di fonti dirette, non sono facilmente identificabili: sembrano infatti avere idee giudaizzanti, ma allo stesso tempo risultano legati a fenomeni di tipo gnostico, e sono chiamati in numerosi modi. Probabilmente ai diversi nomi corrisposero gruppi diversi di cristiani giudaizzanti, i più importanti die quali, all'inizio del iii secolo, appaiono essere gli ebioniti. In questi gruppi un ruolo centrale era svolto dal profetismo che, tuttavia, nel ii e iii secolo verrà ridotto, da quella che gli storici in riferimento all'età antica chiamano Grande Chiesa (di tradizione apostolica), a un aspetto marginale del ministero. Aspetto che però sopravvisse in quei movimenti minoritari che si mescolarono soprattutto al manichiesmo, ma anche all'islamismo sciita. Il concetto di Grande Chiesa, la cui teologia è definita protocattolicesimo, indica una realtà emergente del cristianesimo delle origini da cui si sviluppa quella che in seguito potremo chiamare Chiesa dell'ortodossia. È importante osservare che il cristianesimo della Grande Chiesa non è la somma di comunità di settari, di gruppi di disadattati che attendono con gioia e ansia la fine del mondo. È già negli scritti di Paolo di Tarso l'idea di una Chiesa come unità mistica in quanto corpo di cui Cristo risorto è il capo, e questo cementa le varie manifestazioni locali di quella che è sentita come una realtà universale. Essa può fare a meno del mondo ed è percepita dai fedeli come destinata a sopravvivergli, tuttavia, è nel mondo che si radica come entità spirituale e fisica.

Il tema della morte e resurrezione di un Dio era un mito ricorrente nelle religioni del Vicino Oriente che però, nel cristianesimo, da simbolo era divenuto evento reale: quel Dio era entrato nella storia, nascendo da una madre di carne, soffrendo nella carne e nel sangue, offrendo il proprio sacrificio per redimere l'umanità nell'attesa di un regno celeste.

Per i primi cristiani, tutto ruotava semplicemente intorno alla fede nella salvezza più che nella ricerca di una dottrina (“*dóxa*”) estremamente rigorosa e non interpretabile. Con la diffusione del culto cristiano fuori dai confini geografici (e religiosi) del mondo ebraico si poneva, tuttavia, un problema duplice: formulare in termini logico-filosofici chiari la novità del Dio fattosi uomo e morto in croce, rendendola comprensibile alle colte aristocrazie mediterranee, e allo stesso tempo definire la dottrina del cristianesimo rispetto ai numerosi altri culti salvifici largamente diffusi in tutto l’Impero romano. Esistevano inoltre nel cristianesimo delle origini due anime diverse e contrastanti: una caratterizzata da una forte prospettiva escatologica e dal conseguente rifiuto del mondo e die compromessi con il potere, che avrebbe generato le esperienze ortodosse del monachesimo anacoretico e le correnti ereticali del montanismo – che rifiutava qualsiasi ordine sacerdotale – e del donatismo, largamente diffuso in Africa tra iv e v secolo, che negava la validità die sacramenti amministrati da sacerdoti indegni, e che riaffiorerà più volte nel corso die secoli. L’altra, espressione degli ambienti colti del ceto episcopale, era invece fautrice di una organizzazione istituzionale attraverso, se necessario, la repressione

delle tendenze ereticali e delle posizioni più radicali. Questo processo di unificazione, anche ideologica, della nuova fede aveva condotto nel II secolo le comunità cristiane orientali a definire la natura di Dio in contrapposizione alle interpretazioni della gnosi dualistica che rileggeva la fede cristiana in una chiave teosofica e mitica e affermava l'esistenza di un mondo materiale, carnale, inferiore, creato dal demiurgo, da cui si poteva fuggire attraverso la conoscenza per ritornare al mondo spirituale, dell'anima, creato da Dio. Questo dualismo si riproporrà in forme differenti ed epoche diverse come ricorrente *dottrina eretica*, tuttavia, in questa fase venne vinto con l'elaborazione del concetto chiaro e inequivocabile dell'esistenza di un solo creatore, la cui unicità non ammetteva rivali.

2. L'origine cristiana dello gnosticismo

Nel Vangelo di Giovanni si legge che il *Logos* Figlio è creatore del cosmo e si fa carne nel suo popolo, tuttavia, il cosmo e il popolo non lo riconoscono. Appare qui un punto centrale di quelle che diventeranno le dottrine gnostiche: il giudaismo, in quanto realtà cosmica, è tenebra che respinge la luce. L'evangelista ribalta lo scandalo della croce, trasformandolo nel vertice della rivelazione della luce che però non viene compresa dal giudaismo. Se il Vangelo di Giovanni non offre elementi alla conoscenza storica di Gesù, certamente è essenziale nel primo dibattito sulla natura di Cristo, da cui emerge la linea teologica vincente che ne fa manifestazione di una realtà divina preesistente in radicale distacco con il giudaismo.

Si è a lungo discusso se Giovanni anticipi temi gnostici o sia una

reazione a stimoli gnostici già sviluppati, certamente è il limite estremo entro cui si potevano attestare all'interno della Grande Chiesa quelli che si sentivano vicini allo gnosticismo. L'evangelista, nel suo antigiudaismo, non arriva mai alla critica del Dio creatore in quanto Dio die giudie, ma Gesù in questo Vangelo pronuncia un difficile versetto rivolto ai giudie: «Voi siete del padre vostro il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Quegli era omicida sin dal principio e non è rimasto saldo nella verità poiché non è verità in lui. Quando parla menzogna, parla di cose sue, poiché è menzognero, è il padre della menzogna»[3]. Il problema di questo passo è evidente: chi è il diavolo menzognero di cui sono figli? Gli ambienti più marcatamente antigiudaici avrebbero risposto che esso è il Dio dell'Antico Testamento, il Dio degli ebrie, Jahvè, creatore del mondo. Di certo lo gnosticismo fu una realtà sincretistica ed estremamente complessa; una pianta – ammesso che fosse una sola – che ebbe molte radici, e forse cercarne le origini non consente di comprendere il fenomeno nel suo insieme. Indubbiamente, però, il Salvatore era giunto e il suo popolo lo aveva ucciso. Il Dio di quel popolo lo aveva permesso, quello stesso Dio adorato nel tempio di cui Cristo aveva prefigurato la distruzione. Poteva essere quel Dio, il Dio buono e compassionevole rivelato da Gesù? Se la risposta è negativa si giunge al pensiero gnostico di cui, evidentemente, almeno una radice fu cristiana. La progressiva linea di allontanamento dalle idee giudaiche porterà a un ventaglio di posizioni cristiane che dovranno confrontarsi con il mondo pagano, greco-romano e orientale ellenistico sensibile al tema della conoscenza come strumento di salvezza. Per alcuni si tratta, dunque, di una ellenizzazione acuta del pensiero cristiano, per altri, invece, di un fenomeno più vasto da inquadrare nell'ambito delle religioni orientali, di cui lo gnosticismo cristiano sarebbe soltanto un aspetto.

3. Il concetto di eresia in Ignazio di Antiochia e Giustino

Nie primi decenni del ii secolo, il vescovo di Antiochia, Ignazio, si trovò a confrontarsi con il docetismo: un pericolo di natura dottrinale, espressione di chi sosteneva il rifiuto di credere nella reale incarnazione di Cristo. Per designare questo pericolo, fece ricorso al termine *eresia* (“*hàiresis*”), che ai suoi occhi aveva una natura diabolica secondo uno schema apocalittico che vedeva nell’inganno e nell’errore di falsi profeti l’intervento di Satana e die suoi accoliti.

Solamente alla metà del secolo, Giustino, martire a Roma intorno al 165, elaborò una concezione particolare di eresia destinata a grande fortuna. L’idea che strutturò era frutto del suo confronto col giudaismo, col mondo pagano e con lo gnosticismo che voleva definitivamente separare dal *vero* cristianesimo. Negli scritti precedenti a Giustino, la polemica contro i falsi profeti mirava a rinforzare la vita interna delle comunità, lui invece cercava un nemico da condannare ed espellere. Ciò derivava anche da un progressivo mutamento del quadro istituzionale che portava all’affermazione di strutture gerarchiche più rigide, e parallelamente dal venir meno dell’attesa della parusia. Tutte le opinioni differenti, testimoni di un cristianesimo vivace e dalle molte forme, vennero riunite sotto il termine *eresia,* inteso come errore o deviazione dalla retta dottrina garantita dalla successione visibile della vera Chiesa. Fu con la definizione di questo concetto che si giunse anche alla costruzione, sovente fittizia, di genealogie di eresie ed eresiarchi. Giustino individuava l’origine in Simon Mago (definitivamente disgiunto da Paolo di Tarso, diversamente da come era stato nella prima polemistica anti paolina), seguendone la discendenza ereticale attraverso Menandro il Samaritano, e Satornilo fino ai suoi contemporanie Basilide, Valentino e Marcione. Si andava definendo, con Giustino, un genere letterario con regole proprie che avevano come scopo combattere l’eresia in quanto errore dottrinale di natura diabolica.

4. L’età di Costantino: l’epoca dei concili

Dopo la conversione, Costantino con l’editto di Milano concesse libertà di culto ai cristiani. Oggi gli studiosi sono concordi nel rilevare che l’imperatore si servì della religione come strumento politico, sebbene mosso da motivazioni religiose individuali autentiche e durature. Le scelte di Costantino non furono mai accompagnate da una persecuzione antipagana o dal rifiuto di affiancarsi collaboratori pagani anche nelle cariche più alte; ciononostante, l’imperatore aveva ben chiara l’importanza e la forza del nuovo culto. In tale ottica va letto anche il suo ripetuto intervento in questioni religiose e dottrinali che diede avvio a una tradizione secolare. Il suo obiettivo fu quello di ricomporre dissidi e lacerazioni che minavano l’unità della Chiesa e, conseguentemente, dell’Impero. Le persecuzioni di Diocleziano avevano aperto la questione die lapsi, cioè di coloro che per sfuggire al martirio avevano accettato di adorare gli dèi pagani, per poi chiedere di essere nuovamente ammessi alla comunione cristiana. Si trattava di una questione morale e disciplinare destinata a protrarsi a lungo, e che ebbe tra i più noti sostenitori dello schieramento intransigente Novaziano prima e Donato di Case Nere poi. Non senza esitazioni, dopo la condanna di Donato nel 314, l’imperatore decise misure coercitive e persecuzioni che abrogò già nel 321.

Per capire per quale ragione, nel secolo successivo, le diverse posizioni teologiche diventarono inconciliabili e gli imperatori intervennero con zelo nel dibattito religioso, è necessario comprendere la relazione tra autocrazia e ortodossia. I vescovi orientali avevano ben chiaro che la diffusione del cristianesimo

rendeva necessario armonizzare la sacralità dell'impero con la nuova fede: era cioè necessario passare dall'idea di *Imperatore-Dio* a quella di *Imperatore per grazia di Dio*. In questo modo, all'imperatore veniva garantita una nuova legittimazione del potere, e in cambio gli veniva richiesta la vigilanza sulle deviazioni dottrinali. Nel 325, i vescovi chiesero all'imperatore Costantino di convocare e presiedere il concilio di Nicea, investendolo del compito di tutelare la vera fede e l'osservanza delle decisioni conciliari. Fu il primo tentativo di equiparare la dissidenza religiosa all'indisciplina civica: al cittadino era richiesta una duplice devozione, all'imperatore e alla retta fede. La conseguenza inevitabile fu che l'imperatore, per evitare che l'indebolimento della fede minasse la sua autorità, dovette attuare un'azione coercitiva o persecutoria verso chi, anche se suddito fedele, non professava l'ortodossia. Il grande problema teologico su cui si concentrarono gli sforzi di elaborazione dottrinale die Padri della Chiesa riguardò, nell'ambito della Trinità, la definizione della natura del Figlio che entra nella storia per riscattare il genere umano con il proprio sacrificio. Si trattava, in sostanza, di elaborare una cristologia che chiarisse in modo soddisfacente il mistero dell'incarnazione, nucleo ed elemento peculiare della fede cristiana. Per questo motivo la disputa non rimase chiusa negli studi die teologi, ma coinvolse i fedeli tanto da caratterizzare fortemente anche l'iconografia di quei secoli. Da un lato c'era chi insisteva sulla natura divina di Cristo per esaltare la grandezza del progetto di Dio, dall'altro chi metteva in risalto l'umanità di Gesù per rendere evidente l'azione di redenzione verso l'uomo. Il concilio di Nicea, presieduto dall'imperatore Costantino, aveva condannato le tesi di Ario di Alessandria secondo cui il Figlio non era della stessa sostanza del Padre, ma simile. Costantino – non sappiamo fino a che punto consapevole die suoi contenuti teologici – per ripristinare la pace religiosa approvò il principio di una professione di fede che vincolava tutti i cristiani, e che divenne – ed è oggi dopo sedici secoli – il fondamento dogmatico dell'ortodossia. La confessione nicena definiva il Verbo, Gesù Cristo, Figlio di Dio e Dio come il Padre, da lui generato ma non fatto, della sua stessa sostanza, e nominava lo Spirito Santo. Sostenitore della natura umana di Cristo, Ario venne condannato ed esiliato per decreto

imperiale. La formula nicena della consustanzialità era stata concepita con una flessibilità che lasciava spazio di conciliazione tra dottrine opposte, ma le divisioni e i contrasti teologici non erano affatto appianati. La controversia sull'arianesimo era ben lontana dall'essere conclusa: lo scontro tra l'ortodossia romano-nicena e l'arianesimo orientale esprimeva il più profondo contrasto tra Occidente e Oriente; tra un mondo latinizzato che aveva assorbito il senso del sistema e della gerarchia e un Oriente terra di raffinata cultura cittadina e grande tradizione filosofica.

5. Ambrogio da Milano e Teodosio: eresie vecchie e nuove

La definitiva sconfitta degli ariani è in larga parte attribuibile alla figura di Ambrogio da Milano, alto funzionario imperiale appartenente alla *gens* Aurelia, e dal 370 governatore della Liguria e dell'Aemilia con sede a Milano. Nel 374, alla morte del vescovo ariano Aussenzio, il popolo milanese lo volle vescovo. Da quel momento, e fino alla morte, fu il protagonista indiscusso della scena politica e religiosa occidentale.

Nel 381, al concilio di Aquiliea ottenne la destituzione di due vescovi ariani, e nel 385-386 riuscì a impedire all'imperatrice Giustina di concedere una chiesa a Milano ai seguaci di Ario. In Oriente, la soluzione della crisi ariana fu invece portata avanti dall'imperatore Teodosio, che nel 380 a Tessalonica, con l'editto *de fide catholica*, impose a tutti i popoli la fede nicena dichiarando di «condannare i folli e insensati che accettavano l'infamia dell'eresia». Custodi dell'ortodossia, furono nominati i due vescovi più importanti della cristianità: Damaso di Roma e Pietro di Alessandria. Nel 381 Teodosio presiedeva a Costantinopoli il

secondo concilio ecumenico – al quale però non presero parte rappresentanti dell'Occidente o di Roma – nel quale venne presentata una formula di fede nota come *Simbolo niceno-costantinopolitano*. Era un aggiustamento del credo niceno destinato a durare nie secoli, nel quale si affermava che il Padre è onnipotente e creatore di tutte le cose, il Figlio è generato e non creato della stessa sostanza del Padre, incarnatosi per opera dello Spirito Santo che è Signore, procede dal Padre e col Padre, e il Figlio è adorato e glorificato.

I canoni superstiti del concilio elencano le dottrine condannate perché connesse all'eresia ariana, e attribuiscono un primato d'onore al vescovo di Roma e a quello di Costantinopoli, la nuova Roma. Roma e Alessandria, che da sempre condividevano un primato d'onore, ne vennero sminuite; e proprio la contesa tra Alessandria e Costantinopoli avrebbe finito col riaccendere nie decenni successivi anche controversie dottrinali. Il tema non fu più però quello trinitario, lo scontro verté su questioni cristologiche, mentre in Africa rimaneva vivo il movimento donatista e nell'estremo Occidente si compiva la parabola di Priscilliano di Avila e del priscillianesimo.

Al concilio di Costantinopoli fecero seguito una serie di editti con i quali, a partire dal 388, Teodosio estendeva la lotta all'eresia a tutto il mondo romano. Eretico era chi deviava dalla dottrina anche in un punto minore, e il credo niceno fu riformulato in brevi sintesi in numerosi editti. Gli elenchi delle eresie condannate si facevano sempre più dettagliati. Di molte non sappiamo nulla e di alcune si può anche mettere in dubbio l'esistenza: encratiti, apotactiti, saccofori, parastati, aeziani o eunomiani, fotiniani, apollinariani e altri ancora. Di fatto però le due confessioni che maggiormente preoccupavano il legislatore erano l'arianesimo e il manichiesmo. Gli editti prevedevano pene che andavano dal divieto di riunirsi a sanzioni pecuniarie, dalla perdita die diritti civili fino alla pena di morte; e avevano come obiettivo disorganizzare i gruppi ereticali e impedirne la diffusione, ma vista la frequenza con cui venivano riproposti, evidentemente non ottenevano l'effetto sperato.

6. Il pelagianesimo e le controversie cristologiche

Alla morte di Teodosio si accentuò il processo di separazione tra l'Occidente e l'Oriente che ebbe ripercussioni anche sul progressivo allontanamento della Chiesa di Roma dalle Chiese orientali. Nel 411, un editto dell'imperatore d'Occidente Onorio definiva l'eresia un *crimen publicum*, «poiché ciò che si fa contro la religione divina è un'offesa arrecata a tutti», e lo Stato si riconobbe il compito di evitare che tale *peste* si diffondesse. Nella stessa direzione andarono numerosi editti del successore di Onorio, Valentiniano iii. In quei decenni, le chiese d'Occidente si trovarono a far fronte a due gravi conflitti dottrinali: quello su Origene, e il pelagianesimo. L'opera di Origene aveva sempre suscitato consensi ammirati o dure condanne e durante il dibattito trinitario, gli ariani si erano sovente appellati alle sue dottrine per trovarvi legittimazione delle proprie. Agli inizi del v secolo, si contestavano a colui che indubbiamente era stato il più grande teologo anteniceno, alcune affermazioni sull'inferiorità del Figlio rispetto al Padre, sulla preesistenza delle anime rispetto ai corpi e sull'apocatastasi finale, ovvero il ristabilimento dell'ordine delle cose dopo il giudizio universale. In realtà, il problema era l'incapacità di collocare l'opera di Origene nel suo tempo e leggerla di conseguenza con una retta prospettiva storica. Nata in Oriente, la controversia si accese soprattutto in Occidente, ebbe tra i più animosi protagonisti Rufino e Girolamo e durò fino alla metà del vi secolo.

Un altro grande dibattito che mobilitò la cristianità occidentale tra iv e v secolo fu quello sul libero arbitrio e la grazia, con le relative questioni antropologiche e soteriologiche che vi erano connesse. Ne furono protagonisti da una parte, Pelagio, un monaco di origine britannica, e dall'altra, Agostino, il grande vescovo di

Ippona. L'incerta attribuzione degli scritti di Pelagio rende difficile la ricostruzione puntuale del suo pensiero che tuttavia si incentrava sulla rivalutazione della responsabilità dell'uomo e sul libero arbitrio. Questo portava a rifiutare il battesimo degli infanti e l'idea che la morte di un bambino non battezzato comporti la perdita della vita eterna, e a sostenere che anche prima di Cristo ci fossero stati uomini senza peccati, sminuendo l'opera redentrice del Salvatore. Contro questa dottrina si scagliò Agostino, fermamente convinto dell'indegnità dell'uomo e dell'incapacità di operare il bene e salvarsi senza l'aiuto divino. Negli scritti contro i pelagiani – ma anche contro donatisti e manichei –, Agostino diede un contributo fondamentale alla definizione del concetto di eresia: sostenne per quasi tutta la vita che l'eretico andasse convinto e convertito, ma, in vecchiaia, approvò l'azione violenta delle autorità civili, giustificandola con l'insegnamento di Gesù. Citava la parabola evangelica (Luca 14, 15-24) nella quale il padrone di casa, dopo il rifiuto sdegnato degli invitati, dice al servo di condurre dentro «poveri, storpi, ciechi e zoppi» e poi, dato che c'è ancora posto, anche le persone trovate per strada («*compelle entrare*», "costringi a entrare"). Il senso della parabola è, o dovrebbe essere, che tutti gli uomini vengono salvati gratuitamente, anche i più sfortunati o impreparati, ma Agostino lo trasformava nel dovere di costringere con la forza chi non vuole restare nell'ortodossia. Tuttavia, questa interpretazione per secoli non si ritrova in nessun commento al Vangelo di Luca, fino al basso Medioevo quando fornì il fondamento biblico per usare la forza e la coercizione nie confronti degli eretici e l'espressione *compelle entrare* divenne quasi un motto dell'ufficio inquisitoriale.

Con la morte di Teodosio nel 395, in Oriente iniziò una storia di conflitti ecclesiastici e politici con reciproche accuse di eresia, divisioni e violente lacerazioni. Due concili, nel 431 e nel 451, gettarono le basi di una nuova mappa confessionale con Chiese di lingua copta e siriaca separate da quella di Costantinopoli grecofona e calcedoniana. Per comprendere questa complessa situazione è bene fare una premessa: le regioni del Mediterraneo orientale erano storicamente quelle più fittamente cristiane e con le Chiese più prestigiose, la cui cultura prevalente era quella greca ma che

usavano come lingue confessionali l'ebraico, l'aramaico, il siriaco, il copto. Le Chiese maggiori erano quelle di Alessandria, Antiochia e Costantinopoli: Alessandria era stata a lungo la seconda Chiesa dell'impero dopo Roma; Antiochia aveva giurisdizione su un ampio territorio ed era stata per molto tempo residenza imperiale; Costantinopoli, con la solenne entrata in città di Teodosio, era stata riconfermata Chiesa della capitale dell'impero. Nel dibattito orientale, anche Roma faceva talvolta sentire la sua voce con l'intenzione di preservare il suo primato, ma con efficacia e autorità sempre più deboli. Il conflitto tra Alessandria, Antiochia e Costantinopoli esplose quando divenne vescovo della capitale Nestorio (428-431). Come abbiamo visto, il dibattito teologico si era a lungo incentrato su come conciliare la divinità di Cristo con l'unità di Dio; ora però la riflessione si incentrava sul rapporto in Cristo tra le sue due nature, divina e umana. Da un lato, si temeva che la tesi delle due nature portasse a una concezione duale che avrebbe compromesso l'opera di redenzione di Cristo; dall'altro, attribuire solo la natura divina riducendone l'umanità a mera apparenza, sarebbe parso negare la fede nel Dio che si è fatto uomo.

Eletto vescovo, Nestorio iniziò a predicare contro il termine *Theotòkos* ("madre di Dio") attribuito alla Vergine, nel quale vedeva il rischio di assegnare alla natura divina la nascita e la morte. A Nestorio si contrappose il vescovo di Alessandria Cirillo, obiettando che se Cristo è Dio, la madre di Cristo non può non essere la madre di Dio, convincendo così anche il vescovo di Roma a condannare le dottrine nestoriane (430). Le tesi die due contendenti possono essere definite monofisita ("una sola natura"), quella di Cirillo, difisita ("due nature"), quella di Nestorio, ma questa definizione rischia di radicalizzare due posizioni che erano in realtà non particolarmente distanti, ma che furono rinfocolate da reciproche incomprensioni e implicazioni politiche.

Nel 431 il terzo concilio ecumenico di Efeso, presieduto da Cirillo, condannò e depose Nestorio, e i suoi seguaci furono nuovamente condannati da un editto imperiale. La questione cristologica si riaccese alcuni anni dopo con la predicazione dell'abate Eutiche, che giunse a negare la consustanzialità di Cristo con la natura umana. L'abate ottenne il sostegno dell'imperatore e nel concilio di

Efeso, presieduto con violenza e frode dal vescovo Dioscoro di Alessandria, riuscì a far condannare la tesi monofisita in quello che il vescovo di Roma definì un «latrocinio». Dioscoro utilizzò la dottrina di Eutiche per riaffermare il primato di Alessandria su Costantinopoli.

Alla scomparsa dell'imperatore Teodosio II (450), la situazione si capovolse nuovamente: il quarto concilio ecumenico di Calcedonia (451), cui presero parte oltre cinquecento vescovi, riconobbe le due nature di Cristo integre e complete, unite distintamente e immutabilmente nel Figlio, consustanziale al Padre secondo la divinità e all'uomo secondo l'umanità. Veniva inoltre ribadito l'attributo *Theotòkos* per la Vergine, non solo Madre di Cristo come preteso dai nestoriani. Era una equilibrata soluzione di compromesso che avrebbe dovuto mettere tutti d'accordo, ma a essa si sommarono ragioni politiche e situazioni che acuirono le divisioni piuttosto che comporle. Il conflitto dottrinale, politico ed etnico sarebbe sfociato nel VI secolo nella separazione tra la Chiesa di Costantinopoli e quelle che vennero definite Chiese d'Oriente.

Nel 482 l'imperatore Zenone, alla ricerca di un compromesso con i nestoriani, d'accordo col patriarca di Costantinopoli Acacio, promulgava l'*Henotikon*, l'editto di unione le cui formule si rifacevano alle deliberazioni di Nicea e Costantinopoli tralasciando quelle calcedonesi. L'editto non fu accettato dal vescovo di Roma Felice II che scomunicò il patriarca e scrisse all'imperatore, ricordandogli di essere un figlio della Chiesa, e solo ai vescovi spetta discutere questioni di fede. La posizione del pontefice era in evidente contrasto con la concezione bizantina del potere; lo scisma acaciano durò un trentennio, fino a quando l'imperatore Giustino non tornò su posizioni calcedonesi ristabilendo la comunione tra le due Chiese.

Nel VI secolo, la Chiesa occidentale fu coinvolta nelle questioni dottrinali del cosiddetto «affare teopaschita» e, in seguito, nella controversia die Tre Capitoli. L'affare teopaschita è conosciuto anche come questione scita, perché ne fu protagonista un gruppo di monaci provenienti dalla Scizia, di nazionalità gota ma di lingua latina. I monaci si fecero sostenitori della tesi secondo cui Cristo aveva sofferto come Dio sulla croce (*theos*, "dio"; *pàschein*,

“soffrire”). A Costantinopoli questa formula venne ritenuta contraria al dogma definito a Calcedonia, ma i monaci non si diedero per vinti e fecero appello a Roma. Papa Ormisda, dopo un’iniziale neutralità, nel 520 condannò la tesi teopaschita in quanto causa di confusione e sovvertimento della fede; decisione confermata anche da Giustiniano – già attivissimo collaboratore dell’imperatore Giustino nelle questioni religiose – poiché ritenuta inutile rispetto alle tesi cristologiche di Calcedonia, e ambigua e pericolosa per i semplici fedeli.

7. La maestà ortodossa di Giustiniano

Emblematico del difficile e contraddittorio processo che trasformava l’eterodossia in dissenso politico fu il tentativo dell’imperatore Giustiniano di porre fine alle dispute seguite al già ricordato concilio di Calcedonia, che riguardavano mere questioni terminologiche su cosa si intendesse con i termini *persona, sostanza, ipostasi* in relazione alla figura di Cristo, ma le cui vere ragioni erano di natura politica. Il concilio infatti aveva stabilito anche l’equiparazione delle sedi episcopali di Costantinopoli e Roma (che però manteneva un primato d’onore) a scapito delle ambizioni di Antiochia e di Alessandria che era il più grande centro intellettuale del Mediterraneo orientale e non accettava questa subalternità. Le dispute teologiche erano inoltre elemento di identità locale ed erano alimentate più che da esigenze teologiche, dall’affermarsi nella società romana di separatismi etnico-culturali.

Quando nel 527 Giustiniano salì al trono, le tre correnti che si contrapponevano con reciproca intolleranza erano la calcedonese, la nestoriana (le cui posizioni erano state condannate nel 451) e la

monofisita, ciascuna ben determinata a diventare ortodossia. Il cristianesimo, da fattore unificante dell'impero, rischiava di farsi elemento di instabilità; per questo motivo l'imperatore, durante il suo regno, intervenne sistematicamente nelle dispute teologiche per consolidare il proprio potere, arrivando a decretare che le decisioni conciliari dovevano avere valore di leggi dell'impero. Il sovrano da un lato si poneva come intransigente garante dell'ortodossia, ma dall'altro cercò un compromesso teologico capace di rientegrare nell'impero i cristiani eterodossi. In questo sembrava favorito dal vescovo Severo di Antiochia, che era animatore dell'opposizione anticalcedonese ma sostenitore di un monofisismo moderato. Tuttavia, l'azione di Giustiniano fu limitata dalla necessità di non rompere con la Chiesa di Roma, e quando papa Agapito si recò a Costantinopoli mostrandosi assolutamente fedele al credo di Calcedonia, l'imperatore dovette condannare Severo di Antiochia e perseguitare duramente i suoi seguaci, ottenendo come unico risultato l'ostilità verso il progetto di impero universale unito da un'unica fede. Giustiniano allora cambiò nuovamente politica religiosa, tentando una pacificazione con la cosiddetta questione die Tre Capitoli. Con un editto del 543 sconfessava alcuni scritti di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Iba di Edessa, che erano sospettati di nestorianesimo ma che nel concilio di Calcedonia erano stati riabilitati. Non ottenne però l'effetto sperato: suscitò la durissima opposizione delle diocesi dell'Italia settentrionale e dell'Africa proconsolare e ottenne scarso entusiasmo dai monofisiti che si aspettavano una più dura condanna die dogmi di Calcedonia. Un ulteriore elemento di disagio e di tensione fu la scelta di approvare l'ordinamento pentarchico che assicurava alle cinque sedi vescovili più prestigiose – Roma, Costantinopoli, Antiochia, Alessandria e Gerusalemme – una partecipazione paritetica al governo della Chiesa, in accordo con la tradizione orientale che attribuiva al primato della Chiesa apostolica di Roma solo un primato etico-spirituale e vedeva nella collegialità l'unica via per garantire l'unità della fede. In Occidente, però, a partire almeno dal v secolo, il vescovo di Roma stava iniziando a definire le sue prerogative in senso monarchico e autoritario, rivendicando alla sua figura poteri disciplinari a cui le

altre Chiese, non solo occidentali, avrebbero dovuto sottostare.

Giustiniano si era posto come sovrano ortodosso interpretando la sua funzione in termini di assolutismo religioso; per questo motivo l'unità della fede era inscindibile dalla missione dell'impero. Certo, non casualmente il suo grandioso *Codice di diritto civile* si apriva con una professione di fede e un anatema contro gli eretici. Pertanto vennero presi provvedimenti restrittivi anche contro gli ebrie che avvicinarono queste ricche comunità alla vicina Persia, tradizionale rivale dell'Impero romano; venne inoltre chiuso l'ultimo grande centro della tradizione pagana: la scuola filosofica di Atene. Nessuna delle strategie di Giustiniano fu tuttavia risolutiva, e se è vero che il peso dello scisma die Tre Capitoli, nel reciproco allontanamento tra Oriente e Occidente, va ridimensionato, certamente la politica dell'imperatore acuì nella cristianità orientale la divisione tra calcedonesi e monofisiti. Le persecuzioni non facevano che aumentare le tensioni tra le diverse comunità sempre più desiderose di affermare con l'autonomia religiosa anche quella politica: nelle regioni a maggioranza monofisita, come Siria ed Egitto, la resistenza al potere politico si radunava intorno alle gerarchie ecclesiastiche, e le divisioni che Giustiniano aveva cercato di sanare stavano in realtà divenendo definitive.

Sin dalla metà del VI secolo i monofisiti siriani si riunirono in una Chiesa autocefala – designata come giacobita dal suo fondatore Giacomo Baradeo – che adottò il siriaco come lingua liturgica. Sviluppi simili si ebbero in Egitto, dove nacque una Chiesa indipendente sotto la guida del patriarca monofisita di Alessandria che adottò il copto come lingua liturgica; a rendere la frammentazione religiosa ancora più pericolosa per la stabilità dell'Impero, si aggiungeva la Chiesa nestoriana di Persia, impegnata in funzione anticalcedonese e antizoroastrista – la religione ufficiale persiana – e animata da uno zelo missionario che spinse già nel 425 fino a Ceylon, nel Malabar e in Cina. Per quanto Giustiniano avesse celebrato sotto la splendida cupola della basilica di Santa Sofia, luogo della liturgia religiosa imperiale, la sua sacra maestà, il grandioso disegno di impero universale e ortodosso era incompiuto, e il bilancio politico e religioso negativo. Il ricorrente prodursi di dissidi, di deviazioni, di dibattiti era stato testimonianza nie primi

secoli del fervore intellettuale delle comunità cristiane: ma quella molteplicità andava ora perduta sotto il manto univoco dell'ortodossia. Alla libera speculazione sulla dottrina si sostituiva il processo di canonizzazione del dogma, la religiosità passava da fede nella salvezza a fedeltà all'ortodossia e la Chiesa, un tempo vittima di persecuzione, ne diveniva campione imponendosi con la forza sulla libertà di coscienza e di pensiero. Il cristianesimo, da elemento portante della cultura tardoantica, si apprestava a divenire elemento di disgregazione del mondo mediterraneo.

8. Alla ricerca di nuovi compromessi: l'imperatore Eraclio

Circa settant'anni dopo l'esperienza giustinianea, forte delle importanti vittorie militari contro la Persia sassanide, l'imperatore Eraclio veniva celebrato come «nuovo Mosè» alla guida del nuovo popolo eletto. Avere ricongiunto all'impero la Siria, la Palestina e l'Egitto riapriva però l'antico dibattito sulla cristologia approvata dal concilio di Caledonia, e rendeva necessaria la ricerca di un compromesso con le Chiese monofisite. Per queste province, la conquista persiana die primi anni del vii secolo, aveva significato la fine della persecuzione attuata dalle gerarchie bizantine ortodosse a danno degli eterodossi monofisiti. L'iniziativa di mediazione venne sostenuta dal patriarca Sergio di Costantinopoli e da papa Onorio, e condusse all'elaborazione della dottrina monotelita, secondo cui in Cristo convivevano due nature indissolubilmente legate da un'unica volontà ("*thélema*" in greco, e "*voluntas*" in latino). Nel 638, il sovrano emanò il documento noto come *Ékthesis*, cioè "Esposizione

della fede”, con il quale imponeva ai sudditi la dottrina monotelita; la soluzione però fu vista dalla maggioranza ortodossa come un cedimento alle posizioni monofisite e scontentò pure questi ultimi che si aspettavano la condanna del credo calcedoniano. Lungi dalle aspettative del sovrano, la conseguenza fu un crescendo di intolleranza e persecuzioni, in cui l’eterodossia monofisita si alleava e alimentava le istanze di indipendenza delle popolazioni siriache e copte.

L’invasione islamica che travolse il mondo mediterraneo fu facilitata da questo clima esacerbato e dalla debole volontà di difesa delle Chiese di Siria ed Egitto, desiderose di sfuggire all’autorità centrale bizantina per riaffermare la loro libertà. È emblematico il caso di Alessandria, dove Eraclio aveva imposto, con funzioni politiche e religiose, il patriarca ortodosso Ciro, accanito persecutore die copti; gli Arabi, appena preso possesso della città nel 642, richiamarono il patriarca monofisita Beniamino, che riprese il controllo delle Chiese cristiane e promosse la diffusione di un clima di maggiore tolleranza sotto il califfato islamico. L’emancipazione dal potere autoritario bizantino significò, per siriaci ed egiziani, anche la libertà di poter professare la propria fede senza persecuzioni. A complicare ulteriormente le divisioni della cristianità orientale, si aggiunse la nascita dell’autonoma comunità etnico-religiosa die maroniti, sorta attorno alla tomba di san Marone sulle rive dell’Oronte nie pressi di Apamea in Siria che, in origine antimonofisita e ortodossa, aderì al monotelismo rimanendogli fedele anche quando la dottrina venne condannata come eterodossa nel 680-681.

La politica di pacificazione di Eraclio si risolse così in un fallimento che avrebbe avuto conseguenze inaspettate anche nelle relazioni con Roma sin da quando papa Teodoro (642-649), supportato dall’episcopato occidentale, rifiutò di aderire alla *Ékthesis.* La tensione si acuì con il successore Martino I (649-655), il quale venne consacrato senza sollecitare e attendere la conferma imperiale, e che caratterizzò il suo pontificato in senso antibizantino, condannando in un sinodo di vescovi italiani e africani le dottrine monotelite, sulla base degli scritti del più dotto teologo die suoi tempi, Massimo il Confessore. Questi, però, aveva

più o meno consapevolmente contribuito a trasformare Roma in un centro di opposizione all'imperatore, proprio quando quest'ultimo aveva la necessità di riaffermare senza esitazioni la potenza e il prestigio di una dominazione già minata nel suo significato universale dall'espansione musulmana in Asia e Africa. Il principio invocato da Massimo, in base al quale all'imperatore non era concesso pronunciarsi su questioni dogmatiche che erano di esclusiva pertinenza delle gerarchie ecclesiastiche, non poteva essere accettato a Bisanzio, dove appariva assai più logico che l'imperatore fosse depositario di un potere universale ricevuto direttamente da Dio, e che il sovrano fosse tale in ogni ambito del mondo cristiano e ortodosso che reggeva in comunione con Cristo pantocratore, signore dell'universo. L'azione disgregatrice della controversia monotelita fu ancora più evidente quando l'esarca di Ravenna, inviato a Roma per arrestare papa Martino, si ribellò all'imperatore progettando di ridurre tutta la penisola sotto la sua autorità. Solamente la definitiva perdita delle province più ardentemente monofisite, cadute sotto il dominio arabo, rese superfluo qualsiasi ulteriore tentativo di compromesso teologico, permettendo, al contrario, al sesto concilio ecumenico di Costantinopoli (680-681), la restaurazione dell'unità religiosa fissata sul credo calcedonese e sulla condanna del monotelismo, e coinvolgendo in questo anche papa Onorio che lo aveva sostenuto, non senza qualche imbarazzo per i futuri sviluppi occidentali dell'infallibilità papale. Tuttavia, l'Oriente e l'Occidente avevano avviato un lento ma inesorabile processo di allontanamento che, al di là delle questioni teologiche, era incentrato sulla diversa concezione del ruolo dell'imperatore nella Chiesa. Da un lato, i bizantini che attribuivano al sovrano il compito di vegliare la purezza dell'ortodossia, dall'altro, Roma, dove si andava elaborando l'idea della decisiva autorità del papa nelle questioni di fede, e della trasformazione del primato onorifico della sede pontificia in una reale superiorità dottrinale e giuridica nel governo della Chiesa.

9. E procede dal Padre e dal Figlio. Il patriarca Fozio e papa Niccolò I

Quando nel IX secolo i seguaci del patriarca di Costantinopoli, Ignazio, che era stato deposto per volontà dell'imperatore d'Oriente Michele III, si appellarono a papa Niccolò I per contestare l'elezione del successore Fozio, il pontefice vide l'occasione per imporre, in contrasto con la tradizione orientale, la sua autorità sull'intero mondo cristiano. Di fatto, la scomunica emanata ai danni di Fozio nell'863 colpiva tutta la cristianità, e il patriarca ebbe gioco facile nel trasformare la sua difesa personale in una caso nazionale, nuovamente sostenuto da questioni dogmatiche. Ignazio infatti anatemizzò a sua volta il papa, accusando la liturgia occidentale di esser venuta meno al credo niceno compromettendo l'unità stessa della Trinità, con l'affermazione che lo Spirito Santo non procedeva solo dal Padre ma anche dal Figlio (in latino, *Ex Patre Filioque*). Si trattava, tuttavia, di un'accusa pretestuosa, poiché i latini avevano inserito questa formula già nel concilio di Toledo del 447 per rafforzare la posizione antiariana della Chiesa spagnola, come pretestuoso era, viceversa, l'addebito rivolto ai greci di aver amputato il credo niceno della formula del *Filioque*. In seguito, le parti giunsero a un accordo e infine Fozio fu rientegrato nella sede patriarcale dall'imperatore con il consenso di papa Giovanni VII. Non si può dunque attribuire a Fozio la responsabilità della definitiva separazione della Chiesa cattolica da quella ortodossa, com'è stato a lungo sostenuto, poiché essa giunse a compimento solamente alcuni secoli più tardi, e sebbene fosse stata strumentalmente ripresa la questione dogmatica del *Filioque*, la separazione si sarebbe fondata sull'irrisolta questione del primato pontificio, e sulla ormai totale e reciproca ignoranza delle rispettive strutture concettuali e spirituali. Al papa, l'Occidente riconobbe la giurisdizione sui vescovi e in ultimo anche la superiorità sui concili, laddove in Oriente continuò a prevalere il principio della collegialità conciliare.

È dunque il campo religioso quello in cui per primo si compì la frattura tra Oriente e Occidente. I cristiani d'Occidente accolsero i barbari *infedeli* del Settentrione che si convertivano alla fede di Cristo, ma sentirono sempre più lontane, diverse e persino infedeli le Chiese dell'est e del sud. Nel IX secolo, il cronista Rodolfo il Glabro affermerà questa diversità anche sul piano provvidenziale della Storia a partire dalla morte di Cristo in croce, poiché: «Dietro la testa del Crocifisso si trovava l'Oriente con le sue genti crudeli, dinanzi ai suoi occhi stava l'Occidente, destinato a illuminarsi con la luce della fede; il cenno della sua destra onnipotente, aperta alle opere di misericordia, fu accolto dal Settentrione, addolcito dalla fede nella parola divina, mentre la sua sinistra toccò al mezzogiorno ribollente di popoli barbarici»[4].

10. La Chiesa di Roma: l'arianesimo delle popolazioni germaniche

Tra IV e VI secolo, grandi ondate migratorie attraversarono l'Europa mutilando prima, e facendo scomparire poi, l'Impero romano d'Occidente. Lo sgomento della società romana si manifestò nell'angosciosa ricerca di responsabilità: come aveva potuto la Provvidenza permettere il dramma delle invasioni? L'unica risposta possibile era che si trattasse di una punizione inflitta alle colpe die cristiani. Motivo profondo di divisione e contrasto fu anche la differente confessione religiosa: i popoli germanici che erano entrati nie territori dell'Impero conservavano i loro culti pagani o, se si erano convertiti alla fede di Cristo, il loro cristianesimo era ariano. Erano infatti ariane le comunità con cui i germani che militarono

nell’esercito romano o si acquartierarono all’interno dell’Impero come federati entrarono in contatto. Certamente, la dottrina ariana era anche più semplice e comprensibile, con una Trinità gerarchicamente strutturata su tre livelli rispetto a quella nicena del Dio uno e trino. All’arianesimo si erano convertiti i goti grazie a Ulfila, un cappadoce di famiglia cristiana rapito ancora bambino in una razzia e portato con i genitori oltre il Danubio. La scelta ariana die goti ebbe portata storica perché fu proprio l’azione di Ulfila a far sopravvivere la dottrina ariana alle condanne conciliari. L’integrazione con i popoli invasori fece passi decisivi quando questi si convertirono al cattolicesimo. La conversione più significativa fu senza dubbio quella del re die franchi Clodoveo: scelta che lo rese un punto di riferimento per quanti, galloromani o oppositori germanici, erano in contrasto con gli ariani.

11. La Chiesa bizantina tra l’iconoclastia e il dualismo dei pauliciani e dei bogomili

Nie secoli altomedievali, la Chiesa ortodossa orientale fu tormentata anche dalla lotta per le immagini sacre, che condusse al contrasto tra gli iconoclasti e i fautori della devozione (non adorazione) delle icone e portò alla nascita di un’estetica cristiana orientale. Sebbene il dibattito raggiungesse momenti di altissima tensione, non condusse mai alla definizione di una posizione dogmaticamente sancita come ortodossa e a una controparte eterodossa. Tutto ebbe inizio con la decisione da parte

dell'imperatore Leone iii – il protagonista delle vittorie del 718 e del 740 sugli arabi – di vietare, nel 726, il culto delle icone, cioè delle immagini sacre. La vicenda, che creò una grossa frattura con la Chiesa occidentale e il papato favorevoli al culto delle immagini, viene spesso presentata come un esempio di dispotismo orientale e autocrazia. Viceversa, la vicenda era espressione die mutamenti politici e sociali in atto nell'Impero d'Oriente, e servì a definire i rapporti di forza all'interno dello Stato bizantino, regalandogli nuova coesione e stabilità. Le origini dell'iconoclastia rimangono una questione aperta: l'editto andava a colpire sia consuetudini radicate nella cultura monastica sia forme diffuse di pietà popolare. Si è talvolta interpretato il fenomeno come l'esito della forte influenza sul mondo bizantino della religiosità islamica – i musulmani accusavano i cristiani di aver falsato l'originaria predicazione di Cristo divinizzandolo. Leone iii, che aveva costruito le sue fortune militari sulle truppe orientali, voleva probabilmente sottrarre all'Islam uno strumento di propaganda: per l'imperatore, quindi, negare il culto delle immagini significava avvicinarsi a quei gruppi sociali da cui lui stesso proveniva e che avevano di fatto salvato l'impero dalle minacce esterne. Contemporaneamente, con la sua decisione contrastavano quelle forze tradizionali come la burocrazia imperiale, l'alto clero e soprattutto gli ordini monastici, che avversavano il potere centrale e i ceti emergenti ed erano legate al culto delle immagini anche per ragioni strettamente pratiche. Molti monasteri, infatti, avevano accumulato ricchezze enormi grazie alle donazioni e alle offerte die fedeli che veneravano le icone conservate nie monasteri stessi. Insomma, per i sovrani d'Oriente l'iconoclastia rappresentava sicuramente il desiderio di riaffermare una spiritualità cristiana più pura e originaria di fronte al dilagare quasi idolatrico del culto delle immagini. Non si può tuttavia giudicare l'iconoclastia, almeno nella sua fase iniziale, come l'estremo compimento delle dispute cristologiche tra monofisiti e diofisiti. Solo in un secondo momento le ossessioni dogmatiche divennero centrali, complicando il dibattito con nuove questioni teologiche. Leone iii mirava a ribadire la supremazia del potere autocratico, enfatizzando il simbolismo astratto della croce come genuina espressione della pietà cristiana: nulla doveva

sembrare più opportuno, all'imperatore e ai suoi successori iconoclasti, che l'adozione del segno costantiniano più antico ed efficace di qualsiasi icona nell'opporre una forte difesa militare alla minaccia araba.

Venute meno le ragioni di Leone iii, e nella speranza che la riconciliazione con Roma ponesse un freno in Occidente alle mire carolingie, il culto delle immagini venne ripristinato nell'843 e l'iconoclastia crollò senza lasciare scismi o scissioni nella cristianità. Tuttavia, va detto che proprio nel momento del suo massimo splendore, la Chiesa ortodossa appariva chiusa alle motivazioni sociali. In tale contesto, nuovi movimenti ereticali tornarono a turbare la «retta fede»; non si trattava però di grandi dottrine speculative, ma di un'insoddisfazione e di un malcontento più o meno espliciti verso le gerarchie ecclesiastiche. Queste istanze trovavano risposta nel dualismo che, per quanto duramente condannato e soffocato, non era mai del tutto scomparso, e ritrovava la sua forza di persuasione soprattutto in quelle aree dell'Impero in cui le difficoltà e le incertezze della vita, resa dura da guerre, carestie, ingiustizie, riproponevano il problema del Male in tutta la sua storicità. Nonostante il rigido controllo dell'ortodossia, la presenza di movimenti dualisti, generalmente equiparati ai manichie o ai messaliani (condannati nel concilio di Efeso del 431), era stata continua, anche perché il radicale richiamo alla purezza della tradizione evangelica manteneva una forte carica eversiva rispetto al cristianesimo ortodosso delle gerarchie ecclesiastiche. Tra il vii e il ix secolo, forte era stato l'influsso di comunità pauliciane (*Paul-ik*, figli di Paolo di Tarso, come richiamo a un cristianesimo delle origini) provenienti dall'Armenia; ma ancor più pericoloso risultò, nel x secolo, il bogomilismo diffuso nella penisola balcanica e che, come vedremo, ebbe influssi anche sulle eresie medievali in Occidente. La sua affermazione era l'esito della presenza nell'area balcanica di comunità gnostiche già nie primi secoli dell'era cristiana e del ripopolamento della regione, voluto da Costantino v nell'viii secolo, con popolazioni provenienti da Siria e Armenia, compresi gli appartenenti alle comunità pauliciane. Tuttavia, il successo della predicazione del prete Bogomil va ricercato anche nella contingente situazione del popolo bulgaro,

stremato dalle lunghe guerre con l'Impero bizantino e cristianizzato in epoca relativamente recente. Di fatto, i bogomili rifiutavano in modo categorico le istituzioni ecclesiastiche, e proprio il desiderio di affermare una nuova moralità del clero e riformare una Chiesa troppo legata alle forme esteriori della liturgia ne favorì l'ampia diffusione in Oriente come in Occidente.

---

[3] Vangelo di Giovanni, 8, 44, Bibbia, cei, Roma 2008.

[4] Rodolfo il Glabro, *Cronache dell'Anno Mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo, G. Orlandi, Fondazione Valla, Milano 2001, I, 24, pp. 48-49.

2.
Gli eretici dell’età antica e altomedievale

1. Ebion ed Elchasai. Il giudeocristianesimo e l’eredità dell’apostolo Pietro

Nel iii secolo, quando apparve compiuta la separazione della Grande Chiesa dai gruppi giudeocristiani, il più importante di questi risultò essere quello degli ebioniti. Di essi abbiamo notizia in Origene e Ippolito: avrebbero praticato la circoncisione e l’osservanza tradizionale, e considerato Paolo di Tarso il grande traditore; avevano un loro rituale eucaristico e una differente cristologia. Credevano che Cristo fosse un uomo straordinario, adottato da Dio come Figlio, ma uomo nato come tutti da una madre, non da una vergine. In questo senso, interpretavano il termine veterotestamentario del *Libro diIsaia* non come “vergine” ma come “fanciulla”, con una traduzione più fedele all’ebraico. Origene però parla di due gruppi di ebioniti, uno die quali riconosceva la verginità di Maria.

Secondo Girolamo, volendo essere cristiani e giudie, gli ebioniti non erano più né l'uno né l'altro. Per loro venne inventato anche un eresiarca di nome Ebion, ma verosimilmente non è mai esistito poiché il suo nome non è che un calco del termine ebraico che significa "poveri". Il primo personaggio a cui questi gruppi si richiamavano era Giacomo, il fratello del Signore, detto il Giusto per la sua osservanza giudaica. Il Giusto, in un antico testo giudeocristiano noto come *I battesimi di Giacomo*, è presentato come vescovo di Gerusalemme contro cui si manifesta un «nemico» senza nome che gli aizza contro il popolo e lo scaraventa giù dai gradini del tempio, prefigurando il suo martirio. Gli studiosi non hanno dubbi che il nemico sia evidentemente Paolo di Tarso.

Tuttavia, l'eroe principale die pochi testi superstiti del giudeocristianesimo è Pietro. In due testi noti come *Prediche di Pietro* e *I viaggi di Pietro* viene mostrata una comunità stretta attorno al ricordo dell'apostolo e impegnata in dure polemiche con gruppi religiosi antagonisti. Gli avversari sono gli ebrie non cristiani, i sedicenti discepoli di Giovanni Battista e soprattutto un gruppo capeggiato da Simon Mago, il primo cristiano che ad Antiochia porta il Vangelo ai pagani: si tratta ancora una volta di una copertura per indicare Paolo. L'avversione per Paolo di Tarso, per gli ebrie e per Giovanni Battista, trova espressione in una particolare visione della storia. Dio avrebbe creato il Bene e poi il Male come si vede nella *Genesi*. Egli infatti crea la luce e la tenebra, il sole e la luna, Adamo che non peccò ed Eva che invece peccò. È una dottrina profondamente misogina: Adamo è il vero profeta, Eva èla falsa profetessa della tenebra che imprigiona nel sangue mestruale lo Spirito, condannandolo alla riproduzione; e da quel momento la tenebra precede la luce, Caino precede Abele, Giovanni Battista precede Gesù, Simon Mago (Paolo) precede Pietro ad Antiochia, l'Anticristo precede Cristo. Una cristologia fondata sulla teoria del vero profeta non poteva che essere considerata eretica dalla Grande Chiesa, ma ebbe molti echi. Infatti, l'idea che il vero profeta si manifesti periodicamente, di solito anticipato da un falso profeta tenebroso, femmineo, lunare, e che compito del vero profeta sia di portare la vera conoscenza, mostra evidenti affinità con le dottrine gnostiche. La conoscenza intesa come salvezza, la

condanna di Giovanni Battista e la critica al giudaismo, accompagnate da una teologia dualista e misogina, sono elementi che compaiono in numerose dottrine gnostiche.

Le visioni di Elchasai

Nella storia dell'ortodossia, il giudeocristianesimo appare sempre meno significativo ma da esso nacquero numerosi fenomeni religiosi sempre più sincretistici, e in quanto considerati *eretici*, sempre più lontani dal cristianesimo. Uno di questi è l'elchasaismo, che avrebbe avuto origine negli insegnamenti e nelle visioni di Elchasai, vissuto intorno al ii secolo. Egli, infatti, vide due angeli, uno maschile (Cristo) e uno femminile (lo Spirito Santo) che gli rivelarono l'imminente fine die tempi e la via della salvezza. Il poco che si sa del movimento religioso che ne derivò si caratterizza per l'ampio uso di immersioni in acqua corrente, con funzione rituale e purificatrice, e di formule liturgiche che evocavano entità cosmiche estranee al cristianesimo.

Nella seconda metà del ii secolo, un certo Alcibiade giunse a Roma con degli scritti – noti come *Libro di Elchasai*, se ne conservano alcuni frammenti – contenenti le profezie del fondatore, e vi istituì una comunità, osteggiata dalle istituzioni religiose. Agli inizi del iii secolo, in una comunità monastica elchasaita visse il giovane Mānī, il cui pensiero – più rigidamente dualista ma in continuità attraverso Elchasai con il giudeocristianesimo antico – ne mostra tutte le potenzialità religiose e ideali.

2. Simon Mago, Marcione e Maa-

nui. Le dottrine gnostiche e il manicheismo. Il dualismo tra Bene e Male

Lo gnosticismo (dal greco *gnosis*, “sapienza”) è un movimento articolato e complesso che ebbe la sua massima diffusione tra il ii e il iv secolo. In passato, diversi studiosi hanno sostenuto che abbia preceduto il cristianesimo e incluso credenze ebraiche, neoplatonismo, zoroastrismo e culti misterici. In particolar modo, lo zoroastrismo persiano proponeva l’idea della lotta tra Bene e Male, tema ricorrente anche nello gnosticismo cristiano che si sviluppò soprattutto ad Alessandria d’Egitto e Roma e negli ambienti monastici di Siria ed Egitto. Una definizione parziale del pensiero gnostico potrebbe essere: dottrina della salvezza mediante la conoscenza; certamente si tratta di un fenomeno complesso le cui origini continuano a sfuggirci. Quello che colpisce è il suo carattere mimetico, la capacità di porsi al centro di differenti tradizioni religiose; da ciò derivano due caratteri distintivi di tale movimento: la dissimulazione e l’esoterismo. Lo gnostico generalmente non appartiene a una religione a sé stante, la *conoscenza* è sperimentata all’interno di forme e tradizioni religiose esistenti. È questo un presupposto essenziale per provare a comprendere le dottrine gnostiche che, allignando su religioni preesistenti, pretendono di svelarne il senso profondo; motivo per cui si configura come una conoscenza esoterica. Proprio la sua natura *mimetica* rende difficile ricostruirne anche in modo ipotetico le origini, che difficilmente possono essere individuate, come fecero i Padri della Chiesa nel ii-iii secolo, nella predicazione del Simon Mago citato negli *Atti degli Apostoli*.

Solamente verso la metà del ii secolo si trovarono testimonianze di capi gnostici in centri come Roma e Alessandria: Basilide, operante sotto gli imperatori Adriano e Antonino il Pio (117-161) e autore di

numerosi scritti andati perduti; Marcione e Valentino. La dottrina di Marcione è difficilmente inquadrabile nello gnosticismo del ii secolo, di cui certamente presenta alcuni tratti ma rispetto al quale mostra anche significative differenze. Valentino, invece, attivo a Roma alla metà del ii secolo, fu fondatore di una scuola che rileggeva la fede cristiana in senso mitico. Questa scuola era divisa in due rami: quello anatolico (orientale), ruotante attorno ad Alessandria, e quello italico, sviluppatosi a Roma. Il primo fu attivo in Egitto, Siria e Asia Minore: da esso provennero maestri come Simon Mago e Teodoto; la corrente del secondo ebbe diffusione anche in Gallia, i suoi rappresentanti includono Tolomeo ed Eracleone. Il valentinianesimo era attivo ancora nel iii secolo, ma l'affermarsi del manichiesmo, e allo stesso tempo il rafforzarsi della Grande Chiesa, ne determinarono la scomparsa.

Se nel cristianesimo ortodosso la salvezza dell'anima dipende dalla Grazia, per gli gnostici è legata a una forma di conoscenza superiore e illuminata (gnosi) dell'uomo, del mondo e dell'universo, frutto del vissuto personale e di un percorso di ricerca della Verità. Gli gnostici, dunque, erano «persone che sapevano» (si definivano anche «la generazione che non vacilla»; «i perfetti»; «coloro sui quali è disceso lo spirito vivente»), e la loro conoscenza li costituiva in una classe di esseri superiori, la cui condizione presente e futura era sostanzialmente diversa da quella di coloro che, per qualsiasi ragione, non sapevano. Alla base delle dottrine gnostiche era la necessità di fuggire dal mondo materiale creato dal demiurgo per abbracciare il mondo spirituale. L'influsso die molti culti, a cui lo gnosticismo è associato, è individuabile nella varia interpretazione della gnosi: conoscenza, illuminazione, salvezza, emancipazione o unicità con Dio. Il mondo del demiurgo è rappresentato dal mondo inferiore, che è associato con la materia, la carne, il tempo, e più particolarmente con un mondo imperfetto, effimero. Il mondo di Dio è rappresentato dal mondo superiore ed è associato all'anima e alla perfezione.

Lo gnosticismo cristiano tende a vedere nel Dio del Vecchio Testamento il demiurgo, mentre il Dio del Nuovo è la perfezione che ha generato Cristo e Sophia incarnatisi come Gesù e Maria Maddalena. Dopo la morte, Cristo sarebbe tornato sulla terra solo

sotto la forma divina e avrebbe impartito agli apostoli un insegnamento segreto che si tramanda per via occulta e dal quale sono escluse le gerarchie ecclesiastiche; di questo tratta il *Pistis Sophia*, noto anche come Vangelo del Salvatore, un manoscritto del iii secolo di provenienza copta. Fonti successive individuano in Simon Mago il primo gnostico cristiano. Egli è ricordato anche negli *Atti degli Apostoli*: «In quel tempo vi era un tale, di nome Simone, che già da tempo esercitava nella città le arti magiche, e faceva stupire la gente di Samaria, spacciandosi per un qualcosa di grande. Tutti, dal più piccolo al più grande, gli davano ascolto, dicendo: "Questi è la 'potenza di Dio', quella che è chiamata 'la Grande'"»[5]. Si racconta che cercasse anche di acquistare dall'apostolo Pietro il potere di amministrare lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani; da questo tentato commercio di un sacro ministero deriva il termine *simonia*. Le fonti successive, in particolare Ireneo di Lione, considerano Simon Mago fondatore di una vera e propria setta gnostica. Nella testimonianza di Ireneo, Simone stesso era il sommo Dio in grado di manifestarsi come Padre in Samaria, come Figlio in Giudea, come Spirito Santo nelle altre regioni, ed Elena, una prostituta riscattata da un bordello di Tiro, era il primo concetto della sua mente, l'Ennoia, generatrice degli angeli e degli eoni. Questi, a loro volta avevano creato il mondo e, in seguito, presi da invidia, avevano chiuso Ennoia in un corpo umano, condannando la sua anima a trasmigrare da un corpo all'altro per l'eternità. Il sommo Dio, però, per liberare Ennoia e tutti gli esseri umani, si incarnò in Simone.

Marcione. Il dualismo tra Antico e Nuovo Testamento

Della vita di Marcione conosciamo solo quello che i suoi avversari scrissero di lui. Sarebbe nato a Sinope, nel Ponto, intorno all'85. Secondo alcuni era figlio del vescovo della città che lo cacciò per aver sedotto una vergine. Si tratta con buona probabilità di un

episodio inventato, in cui la vergine potrebbe simboleggiare la Chiesa. A un certo punto della sua vita, Marcione si dedicò all'evangelizzazione dell'Asia Minore e in seguito si recò a Roma, dove fece una cospicua donazione alla Chiesa e visse come membro rispettato della comunità cristiana. La grande somma donata e il fatto che secondo numerose fonti, giunto a Roma, ripetesse la professione di fede, lasciano ipotizzare che volesse essere consacrato vescovo della città apostolica. Diversi autori antichi concordano sul fatto che quando giunse a Roma fosse già stato consacrato vescovo a Sinope dal padre e poi fosse caduto in disgrazia. Secondo alcuni, la sua rottura finale con l'ortodossia avvenne nel 138, secondo altri nel 144. Tertulliano, scrivendo nel 207, riferiva che Marcione professò penitenza e accettò, come condizione per la sua riammissione nella Chiesa, di far ritornare sulla retta via coloro che aveva traviato. Ma la morte, sopravvenuta intorno al 160, glielo impedì. Certamente Marcione diede al suo movimento una struttura gerarchica modellata su quella ortodossa. La sua Chiesa è attestata in Oriente fino almeno al VI secolo.

Non sono giunti a noi suoi scritti, ma la dottrina di Marcione può essere dedotta dalle numerose confutazioni di suoi contemporanie: essa si esplica nella antitesi tra Vecchio e Nuovo Testamento. Marcione non può essere considerato uno gnostico, poiché riteneva che la salvezza fosse opera della grazia e non della gnosi. Ambiva inoltre a un cristianesimo puro, non corrotto dal giudaismo. L'Antico Testamento, con la sua rozzezza e l'implacabilità del suo Dio, era inconcepibile e pertanto doveva essere accantonato. L'interpretazione strettamente letterale della cosmogonia biblica e della Storia Sacra, induceva Marcione a ritenere che il Dio giusto dell'Antico Testamento non potesse identificarsi con il Dio, Padre buono e misericordioso, amante delle proprie creature di cui parlano i Vangeli. L'autore di un mondo riboccante di mali e di un uomo pieno di imperfezioni non poteva essere che un dio *minore* e imperfetto, un demiurgo inferiore al proprio compito, il quale, per correggere in qualche modo la sua opera incompiuta, avrebbe tentato di mantenervi un certo ordine, instaurando una legge inesorabile sostenuta da sanzioni tremende e crudeli capaci di colpire il peccatore nella sua discendenza fino alla quarta

generazione. Marcione ebbe difficoltà a mettere in relazione metafisica le due divinità; inoltre, doveva tener conto anche di quei passaggi del Nuovo Testamento che si basavano sull'Antico. Eliminò tutti i testi che erano contrari alle sue posizioni, creando un *suo* Nuovo Testamento, emendato dai riferimenti veterotestamentari e basato su una riduzione del Vangelo di Luca e su una parte degli *Atti degli Apostoli*; riteneva infatti che già alcuni apostoli avessero tradito il cristianesimo.

Secondo Giustino martire, uno die suoi primi confutatori, Marcione negava che Dio avesse creato il mondo, essendo opera del demiurgo che creò anche tutti gli uomini, ma scelse di eleggere gli ebrie quale suo popolo, e così diventò il dio degli ebrie. Mosè e i profeti sono messaggeri del demiurgo e annunciano la venuta di un messia ebraico che nulla ha a che vedere con Cristo. Proprio grazie a quest'ultimo, il Buon Dio si sarebbe rivelato all'umanità e al demiurgo stesso. Per Marcione, Cristo era il Dio manifestato, non incarnato, poiché la materia e la carne, spregevoli creazioni del demiurgo, non potevano esser fatte proprie da Dio. Il seguace di Cristo che ha ricevuto il battesimo, per rendersi degno di questa redenzione, doveva affrancarsi al massimo dalla materia, rinunciando ai beni e ai piaceri terreni, soprattutto al matrimonio, che, con la procreazione, continuava l'opera del demiurgo. La dottrina di Marcione sopravvisse per diversi secoli mescolandosi e confondendosi nello gnosticismo e nel manichiesmo, e fu a seguito della sua predicazione che l'ortodossia sentì la necessità sempre più impellente di definire il canone die testi sacri, processo che poté dirsi compiuto solamente nel IV secolo. Secondo alcuni studiosi, lo stesso *Simbolo degli Apostoli*, preghiera su cui si basa il posteriore credo niceno-costantinopolitano, sarebbe stato redatto in risposta all'elaborazione teologica di Marcione.

Il manicheismo

In un ambiente sincretico come il mondo ellenico del II-III secolo,

un grande influsso sulle dottrine gnostiche, che a loro volta si confusero con essa, ebbe la religione manichea fondata da Mānī, un profeta e predicatore iranico vissuto probabilmente tra il 216 e il 277. Non è chiaro se Mānī sia un nome proprio o indichi un titolo di rispetto: probabilmente deriva da *Mânâ* che, tra gli altri fra i mandie, era un nome usato per indicare uno spirito di luce, *mânâ rabba*, e dovrebbe, pertanto, significare "illustre". Il padre si era unito a una comunità battista giudaico-cristiana, esclusivamente maschile, che faceva riferimento al maestro Elchasai. Lì, Mānī ebbe modo di conoscere i Vangeli nella versione del *Diatessaron* – una silloge del II secolo opera di Taziano il Siro – le *Lettere* di Paolo di Tarso, *Le Apocalissi* di Adamo, Seth, Enoch e Sem e *Gli Atti* di Giovanni, Tommaso, Paolo e Andrea. In seguito, Mānī iniziò una intensa attività missionaria in Occidente e in Oriente, ma anche l'ostilità contro lo zoroastrismo, che mirava a porsi come religione nazionale dell'impero persiano, cresceva. Infine, re Bahram I fece imprigionare e torturare Mānī che morì in carcere nel 277. Dopo tale data, nell'impero persiano iniziarono le persecuzioni die manichie, i quali tuttavia presentano la morte del loro profeta in termini neotestamentari, come passione, crocifissione, ascesa in paradiso.

La sua dottrina era permeata di elementi cristiani, buddisti, mazdiesti e gnostici; Mānī predicava che prima della nascita del cielo e della terra e di tutto ciò che vi è contenuto, esistevano due principi, uno buono e l'altro maligno. Il Buon Principio indulgeva nel reame della luce ed era chiamato Padre di Maestà o Padre dalle Quattro Facce o Persone (Tempo, Luce, Forza, e Bontà). Al di fuori del Padre esistevano cinque Tabernacoli: Intelligenza, Ragione, Pensiero, Riflessione e Volontà, che erano il Padre e al contempo non lo erano. La pienezza del Padre era firmamento, cielo e terra. Il regno della luce si estendeva all'infinito in cinque direzioni e aveva un solo limite, in basso verso il reame dell'Oscurità che, similmente, si estendeva all'infinito in tutte le direzioni, eccetto quella superiore dove confinava con il reame della luce. In opposizione al Padre di Grandiosità c'era il Re dell'Oscurità, che decise di invadere il reame della luce incarnandosi in Satana, mostro mezzo pesce e mezzo uccello con quattro zampe e testa di leone. Fu il Padre stesso a

scendere in battaglia: emanò Madre di Vita – come femminile è lo Spirito Santo nell'ebraismo –, la quale, a sua volta, emanò il Primo Uomo; queste due figure costituivano, con il Padre, una sorta di Trinità nell'Unità. Il Primo Uomo fu sconfitto e il Padre emanò una seconda Trinità: il primo fu Amico di Luce che, a sua volta, emanò il Grande Bando, da cui fu emesso Spirito di Vita. Questi generò die figli che combatterono e scorticarono i figli dell'Oscurità e li portarono a Madre di Vita, la quale stese le loro pelli e ne formò i dodici cieli. I loro cadaveri furono lanciati sul reame dell'Oscurità e con essi vennero creati otto mondi, le loro ossa ne formarono le catene montuose. Spirito di Vita, poi, costrinse i figli del Signore dell'Oscurità a cedere parte della luce che avevano assorbito dai cinque figli del Primo Uomo e con questa formò gli astri. Spirito di Vita, inoltre, creò le ruote del vento, che Re di Gloria fece iniziare a soffiare per impedire alle cinque divinità risplendenti di essere incendiate dal veleno degli arconti dell'Oscurità. A questo punto Madre di Vita, il Primo Uomo, e Spirito della Vita implorarono il Padre di Maestà per un'ulteriore creazione. Questi, come terza creazione, emanò il Messaggero. Il Messaggero, a sua volta, emanò dodici vergini: Maestà, Saggezza, Vittoria, Persuasione, Purezza, Verità, Fede, Pazienza, Rettitudine, Bontà, Giustizia e Luce. Il Messaggero prese la sua residenza nel sole e comandò alle dodici vergini di ruotargli intorno, chiara metafora del sistema planetario e die segni dello zodiaco. Il grande universo a quel punto si muoveva, ma ancora non esisteva alcuna forma di vita, né piante, né bestie, né uomini.

Dalla lotta tra il Messaggero e i figli delle tenebre nacquero le prime forme di vita animali e vegetali e, in ultimo, Naimrael, un demone femmina, e Ashaklun, un demone maschio, generarono due bambini, Adamo ed Eva. Nel corpo di Adamo venne imprigionato un enorme numero di germi di luce. Era il grande prigioniero del Potere del Male. I Poteri della Luce, però, ebbero pietà di lui e inviarono un Redentore, il luminoso Gesù, il quale si avvicinò all'innocente Adamo, lo svegliò dal suo sonno di morte, lo fece muovere, scacciò il demone seducente che era insieme a lui, e lo incatenò lontano. Adamo rifletté su sé stesso e seppe di esistere. Gesù istruì poi Adamo e gli mostrò sia l'indulgenza del Padre nelle

altezze celestiali, che la sua personalità; questo Salvatore non era nient'altro che la personificazione della Luce Cosmica imprigionata nella materia. Per questo motivo, il Gesù di Mānī era diffuso in tutta la natura, nasceva, soffriva e moriva ogni giorno, era crocifisso su ogni albero e mangiato in ogni cibo. Dopo avere fatto le sue rivelazioni a Adamo, Gesù lo fece alzare e gli fece assaggiare i frutti dell'albero della vita. Poi Adamo si guardò intorno e pianse. Alzò potentemente la voce, come un leone che ruggisce, si strappò i capelli e si colpì il petto, dicendo: «Maledetto sia il creatore del mio corpo e colui che imprigiona la mia anima e coloro che mi hanno fatto loro schiavo». D'ora innanzi, il dovere dell'uomo sarà quello di tenere il proprio corpo puro da ogni corruzione fisica, praticando l'abnegazione e impegnandosi nel grande lavoro di purificazione cosmica.

La fine die tempi, per Mānī, sarebbe giunta quando tutte le particelle di luce perse dai figli del Primo Uomo fossero state raggruppate: a quel punto, cielo e terra si sarebbero inabissati. In seguito, una conflagrazione universale avrebbe bruciato tutto fino a che non fosse restato altro che cenere senza luce. Ultimata la separazione della luce dall'oscurità, tutti gli angeli di luce sarebbero tornati verso l'alto e l'anima oscura del mondo affondata nel profondo, e lì rinchiusa per sempre. In relazione al destino dell'anima, il manichiesmo evidenziava tre vie per i perfetti, gli uditori e i peccatori (non manichie). Le anime die primi, dopo la morte, ricevute da Gesù e purificate, sarebbero salite al Primo Uomo e formate in divinità minori, che avrebbero circondato la sua persona. Il fato degli uditori sarebbe stato analogo, ma sarebbero dovuti passare attraverso un lungo purgatorio prima di arrivare alla beatitudine eterna. I peccatori, invece, avrebbero dovuto vagare tra i tormenti e l'angoscia, circondati dai demoni e condannati dagli angeli, fino alla fine del mondo, quando sarebbero stati gettati anima e corpo all'inferno.

Le dottrine manichee si ripresenteranno, in forme diverse nie secoli successivi, nelle eresie die pauliciani, die bogomili, e in ultimo die catari. Nel II e III secolo, però, il manichiesmo fu una delle religioni più diffuse al mondo e fu la principale rivale del cristianesimo, che anche per questo motivo si allontanò da ogni

istanza dualista dichiarandola eterodossa. La Chiesa di Mānī era suddivisa tra eletti, che avevano preso i voti, e uditori, che non avevano preso i voti ma partecipavano comunque; fu guidata da Mānī e poi dai suoi successori che risiedevano a Babilonia prima, e Samarcanda poi. Il capo della Chiesa era aiutato da dodici maestri o apostoli, da settantadue vescovi o diaconi e da trecentosessanta presbiteri o intendenti. Queste cariche erano riservate solo agli uomini; ma gli eletti, che potevano essere anche donne, svolgevano funzioni di predicatori, scribi, cantori e addetti alle fondazioni pie. Gli uditori provvedevano al sostentamento degli eletti e dovevano rispettare dieci sigilli (o comandamenti) da cui derivavano i cinque degli eletti; Mānī riteneva virtuoso proteggere e salvare la luce che è imprigionata nella materia e quindi in ogni essere vivente. La salvezza veniva raggiunta con la morte, dopo aver completato il processo di liberazione della Luce che ciascuno ha in sé. Se il processo non si fosse concluso, la particella di Luce sarebbe stata travasata in altre catene corporee. Ciò comportava l'astensione dall'atto sessuale in quanto protraeva la prigionia della luce in un altro essere, e l'astensione dall'uccisione della vita in ogni forma, anche per gli animali e le piante, per non far soffrire la luce che è in loro.

Nell'Impero romano, già nel 296, la religione manichea era perseguitata soprattutto in quanto proveniente dalla rivale Persia, così Diocleziano, scrivendo al proconsole d'Africa, ordinò che i suoi capi e divulgatori avrebbero dovuto essere bruciati insieme ai loro libri; la massa die fedeli decapitata, e le persone che simpatizzavano per loro condannate alle miniere; tutti i loro beni avrebbero dovuto essere confiscati. Ciononostante, nel secolo successivo, i manichie sono attestati in diverse zone dell'Impero, ma non è possibile stabilire se fossero effettivamente seguaci di Mānī o cristiani dualisti. Lo stesso Agostino di Ippona fu un uditore manicheo prima di convertirsi al cristianesimo tra il 383 e il 387. Ancora nel 527, gli imperatori Giustino e Giustiniano decretarono la pena di morte non solo contro i manichie che persistevano nella loro eresia, ma anche contro i convertiti dal manichiesmo che rimanevano in contatto con i loro precedenti correligionari, o che non li denunciavano ai magistrati. Pesanti sanzioni penali furono stabilite contro tutti gli

ufficiali dello Stato che non denunciavano i loro colleghi, se erano manichie, e contro tutti quelli che possedevano libri manichie.

Il mandeismo

I mandei (dal termine *manda*, “gnosi”, “saggezza”), detti anche cristiani di San Giovanni, sono l’unica setta cristiana gnostica ancora esistente. Sebbene la loro origine non sia chiara, va ricercata nel fluido e complesso mondo giudaico-cristiano delle origini; secondo alcuni deriverebbero dai nazareni che già il Padre della Chiesa, Epifanio, annovera tra gli eretici, altri li considerano originari della Mesopotamia, altri ancora fondati direttamente da Giovanni Battista o, quantomeno, dagli esseni. Di conseguenza, non è chiaro se i mandie siano un’eresia cristiana die primi secoli, una gnosi precristiana o un’originale sintesi di elementi cristiani, giudaici e manichie. Certamente i loro testi più antichi (i-ii secolo) furono scritti in un aramaico non dissimile da quello degli ebrie della diaspora. Con la conquista musulmana, i mandie non rientrarono nel novero delle religioni del Libro e quindi, per potersi salvare, dovettero emigrare nella regione paludosa dello Shatt al-ʿArab, dove sono sopravvissuti fino a oggi nonostante le ripetute, anche recentissime, persecuzioni a opera del regime di Saddam Hussien e dell’integralismo islamico.

La loro dottrina si fonda sul dualismo gnostico che contrappone il Dio supremo del Bene e della luce, circondato da angeli die quali il più importante è *Manda d-Haiyê* (“Gnosi di Vita”), e il mondo del Male e delle tenebre, abitato da demoni il cui capo è *Ruha*, lo spirito malvagio. L’uomo vive nel mondo delle tenebre, che però abbandona nel momento della morte. Dopo la morte, ogni anima passa attraverso degli stadi intermedi fino ad arrivare al regno della luce. Secondo la tradizione mandea, arriverà un messaggero che traghetterà le anime dal mondo dell’oscurità al regno della luce e quello sarà il segno della fine del mondo delle tenebre. I mandie hanno in comune con l’ebraismo le figure di Adamo ed Eva;

similmente ai cristiani, i mandie celebrano la domenica, ma soprattutto il battesimo. Inoltre, come altre sette gnostiche, separano il Gesù terreno, considerato un impostore, dal Cristo spirituale, battezzato la prima volta da *Iuhana Masbana* ("Giovanni Battista") nel Giordano.

Il docetismo di Basilide

Il docetismo (dal greco *dokéin*, "apparire") è una dottrina cristologica che venne elaborata da Basilide, attivo probabilmente tra il 117 e il 138. Della sua vita non si conosce quasi nulla se non che ad Antiochia fu discepolo di Menandro, successore di Simon Mago, e che solo in seguito si trasferì ad Alessandria; tuttavia, Eusebio di Cesarea e Teodoreto di Cirro sostengono fosse originario di quest'ultima città e che avesse avuto un figlio, Isidoro, che avrebbe portato avanti il suo insegnamento. Non sono giunte a noi testimonianze dirette del suo pensiero che può essere dedotto solo dalle confutazioni presenti in Ireneo di Lione e Ippolito di Roma.

Basilide riteneva che dal Padre ingenerato – che risponde al nome mistico di *Abraxas* – nascesse *Nous* ("l'Intelletto"); da questo, *Logos* ("la Ragione"); da *Logos*, *Phronesis* ("la Prudenza"); da questa, *Sophia* ("la Sapienza") e *Dynamis* ("la Potenza"). Dalle ultime due nacquero virtù, arconti e angeli, che crearono il primo cielo. Da questa generazione nacquero altri esseri che costruirono il secondo cielo, e così via, fino a giungere al trecentosessantacinquesimo cielo. Gli angeli dell'ultimo cielo, o cielo visibile, crearono il mondo materiale e gli uomini, dividendoli in popoli diversi. Il maggiore di questi angeli era il Dio dell'Antico Testamento il quale, desiderando che le altre nazioni fossero sottoposte alla sua protetta, si attirò la perenne resistenza degli altri principati angelici. Motivo, secondo Basilide, all'origine dell'avversione di ogni altro popolo per gli ebrie. Il Padre Ingenerato e Innominato, vedendo queste cose, inviò il suo Primogenito, *Nous* (colui che è conosciuto come Cristo), a liberare dal potere degli angeli che avevano costruito il mondo

coloro che avessero creduto in lui. Agli uomini Cristo sembrò un uomo capace di compiere miracoli. Non fu Cristo, però, a patire in croce: per lui lo fece Simone di Cirene, poiché Cristo stesso lo aveva trasformato «così che si credesse che fosse lui»; mentre Gesù aveva assunto l'aspetto di Simone e «standο ritto in piedi irrideva i crocifissori»: per questo «se qualcuno professa fede nel crocifisso, questi è ancora servo e sotto il potere di quelli che hanno creato i corpi: invece chi lo avrà rinnegato è libero dal potere di quelli e conosce la disposizione del Padre ingenerato». Tutta la passione di Cristo fu dunque apparenza, e attraverso la *gnosis* ("conoscenza") di Cristo, le anime degli uomini vengono salvate, ma i loro corpi periscono. Per Basilide, la fede era la base della vita spirituale; ma essa non era una semplice sottomissione dell'intelletto, bensì un dono innato di conoscenza ricevuto dall'anima prima della sua unione col corpo, che alcuni possedevano e altri no. Probabilmente Basilide non fondò direttamente una setta o una scuola, ma elementi del suo pensiero sono presenti in numerose sette gnostiche attive tra il iv-v secolo, essenzialmente in Egitto.

3. Teodoto il Banchiere, Paolo di Samosata e Noeto di Smirne. L'antitrinitarismo dei primi secoli

Le suggestioni del pensiero greco sul cristianesimo delle origini condussero a un acceso dibattito sulla Trinità e, in seguito, sulla natura delle tre persone (Padre, Figlio e Spirito Santo). In particolar modo i monarchiani (dal greco *mónos*, "unico", e *arché*,

“principio”), sostenendo l’unicità del principio di Dio, negavano di fatto la Trinità. Il termine *monarchiani* venne usato per la prima volta dal Padre della Chiesa, Tertulliano, e con esso si indicano i monarchiani modalisti, anche detti patripassiani o sabelliani, e i monarchiani dinamici o adozionisti.

Il monarchianismo era un orientamento di pensiero complesso, nel quale a motivazioni teologiche si univano preoccupazioni disciplinari e organizzative. I monarchiani, rifiutando lo Spirito Santo e il dono della profezia, toglievano armi ai loro avversari (i montanisti in particolare) ed esprimevano una forma di cristianesimo che rispondeva bene ai bisogni religiosi die ceti emergenti sempre in cerca di salvatori divini, e allo stesso tempo attenuava il contrasto ideologico con l’Impero romano.

Gli adozionisti

Per quanto il termine *monarchiani* venga impiegato anche per gli adozionisti, si tratta in realtà di un uso improprio, poiché la loro dottrina era essenzialmente cristologica. Erano chiamati anche teodoziani, dal nome del fondatore Teodoto di Bisanzio, detto il Conciatore, che giunse a Roma sotto il pontificato di Vittore i (190-200 ca.). Teodoto insegnava che Gesù era semplicemente un uomo («*psilos anthropos*») nato da una vergine, che visse come gli altri uomini, e che era molto pio tanto che, al suo battesimo nel Giordano, il Cristo entrò in lui sotto forma di colomba. Da quel momento fu *adottato* come figlio di Dio – da cui il termine *adozionisti*. E finché lo Spirito (che Teodoto chiamò Cristo) non discese su di lui, Gesù non poté fare miracoli. Gli adozionisti, tuttavia, non ammettevano che questo avvenimento facesse di lui Dio, ma alcuni di loro sostenevano che divenne Dio dopo la sua resurrezione. Fu il suo discepolo, e omonimo, Teodoto il Banchiere a portare a compimento l’elaborazione dottrinale degli adozionisti, e a tentare di trasformare il movimento da una setta in una Chiesa organizzata guidata dal vescovo Natalio il Confessore che, stando a

quanto racconta Eusebio di Cesarea, si sarebbe in seguito pentito della scelta fatta, chiedendo perdono al papa e ottenendo di essere riammesso nella Chiesa ortodossa.

Il movimento adozionista ebbe diffusione per tutto il iii e iv secolo. Particolarmente significativa fu l'opera di Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia dal 260 al 272. Di lui si sa che fu discepolo di Artemone – della cui vita, a oggi, non si ha conoscenza alcuna – e che tra il 264 e il 268 vennero tenuti numerosi sinodi per obbligarlo a rinunciare alla cattedra vescovile a causa delle sue posizioni eterodosse. Cipriano, in una lettera del 268, lo criticava duramente perché camminava nelle piazze scortato da guardie del corpo e si serviva di un trono e di un palco sopraelevato per mostrare la superiorità della sua carica. Inoltre, essendo anche *ducenarius* (funzionario amministrativo con l'elevatissimo stipendio di duecentomila sesterzi annui), aveva un gruppo di consiglieri fidati. Le parole di Cipriano, scritte nel momento in cui le dottrine di Paolo vennero condannate, non devono però trarre in inganno. Il vescovo di Antiochia, infatti, non era il solo ad avere atteggiamenti come quelli descritti, che testimoniano l'importanza che la carica di vescovo aveva ormai acquisito, e il suo legame sempre più stretto con le cariche pubbliche.

Le dottrine di Paolo di Samosata furono condannate in un concilio che sottolineò come chiunque non accettasse la preesistenza di Cristo dovesse essere espulso dalla Chiesa. Paolo venne deposto dalla sua carica; ma fu effettivamente rimosso solo quando la regina Zenobia venne sconfitta e, nel 272, Antiochia tornò sotto il controllo dell'Impero. Non a caso si dovette far ricorso all'intervento dell'imperatore Aureliano, il quale attribuiva un valore esclusivamente amministrativo al conflitto che attraversava la comunità di Antiochia. Se Paolo era stato scomunicato, la comunità ecclesiastica doveva tornare in possesso delle sue proprietà, ed era da questo punto di vista che l'imperatore si faceva garante della legalità.

In merito al suo pensiero, sappiamo che Paolo di Samosata considerava il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo una singola persona. Il Figlio ("*Logos*") e lo Spirito Santo ("*Sophia*") erano soltanto la saggezza e la scienza di Dio: semplici attributi del Padre. Il Figlio

nacque prima di tutte le cose; era senza forma definita e non poteva essere visibile agli uomini. Si manifestò nie profeti, in Mosè e soprattutto in Gesù, che nacque per mezzo dello Spirito Santo da una vergine. Il Cristo, il Salvatore, era essenzialmente un uomo ispirato dallo Spirito Santo, in cui dimorava il *Logos*. Sforzandosi e soffrendo, Gesù ha debellato il peccato del nostro primo genitore e si è unito a Dio, essendo uno con lui nell'intenzione e nell'azione; Dio ha operato attraverso di lui per fare i miracoli, per dimostrarlo redentore e salvatore del genere umano. Il battesimo di Cristo veniva considerato da Paolo come il momento della sua unione con il *Logos*. Proibì tutti gli inni a Cristo e attaccò apertamente le vecchie interpretazioni delle Sacre Scritture, tenendo separate le due nature del Cristo: unite solo dalla volontà e dall'amore.

I modalisti di Noeto di Smirne e Sabellio

I monarchiani propriamente detti esasperavano l'unicità del Padre e del Figlio così da farne una sola persona; in questo modo, le persone della Trinità erano semplici energie o modi di apparire della divinità: Dio Padre apparve sulla terra come Figlio; per questa ragione, ai loro oppositori sembrava che i monarchiani facessero soffrire il Padre, così in Occidente furono conosciuti come patripassiani (*patri passio*, "passione del Padre"), mentre in Oriente indicati come sabelliani. Le loro dottrine furono elaborate da Noeto, vescovo di Smirne, che scelse per sé il nome di Mosè e per suo fratello quello di Aronne. Accusato di insegnare che il Padre patì sulla croce, Noeto negò, ma, dopo aver trovato alcuni discepoli, fu nuovamente interrogato ed espulso dalla Chiesa nell'assemblea di Smirne del 200. Morì di lì a poco senza ricevere sepoltura cristiana.

Dopo la sua morte, giunse a Roma Prassea, contro cui Tertulliano si scagliò ferocemente, anche per le sue prese di posizione contro il montanismo, a cui il Padre della Chiesa si stava invece avvicinando. In seguito, la guida del movimento modalista fu presa da Sabellio che, stando a quanto scrive Epifanio, aveva sviluppato le sue tesi

sulla lettura del *Vangelo greco degli Egiziani*, e i frammenti di quell'apocrifo paiono confermare tale ipotesi. Originario, forse, della Cirenaica, venne scomunicato intorno al 220. In merito alle sue dottrine esistono pochi testi e non risulta che lasciò scritti propri. Sabellio sosteneva che le tre forme della divinità corrispondono ai vari modi in cui si manifesta nelle diverse parti del racconto biblico: il Padre che crea il mondo nell'Antico Testamento, il Figlio che si incarna come descritto nie Vangeli; lo Spirito Santo che nella Pentecoste illumina gli apostoli. La coesistenza di tre nomi in un'unica persona veniva spiegata da Sabellio con l'esempio del Sole composto di luce, calore e influsso astrologico, tre attributi non separabili perché parte di un'unica entità. Come conseguenza di questo ragionamento, anche Sabellio traeva conclusioni patripassiane: era il Padre, in realtà, che si era incarnato, aveva vissuto e patito la Passione.

Duramente avversate dalle gerarchie ecclesiastiche, le correnti monarchiane si estinsero prima della fine del v secolo.

4. Montano di Frigia, Massimilla e Priscilla. Profeti, donne e martirio nell'eresia montanista

Montano di Frigia nacque nell'attuale Turchia nella prima metà del ii secolo. Secondo la testimonianza di san Girolamo era stato un sacerdote della dea Cibele – uno die culti orgiastici più diffusi nell'Impero – prima di convertirsi al cristianesimo intorno al 156 o 157, e iniziare la sua predicazione assieme alle profetesse

Massimilla e Priscilla. Fonti contemporanee riportano che, ovunque andassero, i tre erano posseduti da visioni mistiche e invitavano i seguaci a pregare e digiunare, in modo da sperimentare personalmente l'esperienza di queste rivelazioni. Come si evince da uno degli oracoli dello stesso Montano, si trattava di un profetismo che presupponeva una trance, o possessione totale, analoga a quella di numerosi culti pagani. Per questo, alcuni studiosi hanno visto nel montanismo una metamorfosi superficialmente cristianizzata del culto di Cibele; tuttavia le testimonianze coeve non mettono in dubbio il fatto che lui e i suoi seguaci credessero nell'unico Dio, nell'incarnazione del Figlio, nello Spirito Santo e nella resurrezione die morti. Le gerarchie, però, videro in lui un pericolo, lo accusarono di essere un agitatore posseduto da uno spirito maligno e tentarono di fermare il suo profetizzare dichiarando profane le sue rivelazioni. La condanna die profeti e die loro discepoli si fece più aspra prima della morte di Montano, e divenne regola prima di quella di Massimilla avvenuta nel 179.

Tuttavia, il movimento fu condannato ufficialmente soltanto nel 202 da papa Severino, e bisognò attendere addirittura il 381 perché fosse considerato eretico.

La dottrina di Montano non si discostava da quella ortodossa se non per una serie di comportamenti e precetti; ma il problema principale era dato dal fatto che considerava i profeti superiori alla gerarchia ecclesiastica. La rivelazione, la parola di Dio, continuava a essere annunciata tramite la profezia, il sogno, la visione. Nella Chiesa ufficiale, questa posizione era espressione del carisma profetico, assai presente nel I secolo e all'inizio del II, ma che ora l'ortodossia cercava di regolare. I profeti erano messaggeri di Dio e parlavano in sua vece ai credenti: «Io sono il Padre, il Figlio e il Paraclito», diceva Montano al modo die profeti dell'Antico Testamento. Questa comunicazione dello Spirito di Dio che parlava tramite il profeta, era descritta così da Montano: «Ecco, l'uomo è come una lira e io vi scorro sopra come un archetto; l'uomo dorme, e io veglio; ecco, è il Signore che immerge i cuori degli uomini nell'estasi e che dà un cuore agli uomini»[6]. Montano riteneva che le loro profezie completassero le verità degli apostoli. Nelle comunità cristiane primitive, il profeta esercitava il suo carisma ed era la

comunità a controllarlo; ma era possibile controllare chi, come Montano, si presentava come puro recipiente della voce divina che aveva dismesso ogni abito umano? Per di più i montanisti, sin da Massimilla e Priscilla, permettevano la partecipazione delle donne ai riti rivendicando la loro centralità nelle rivelazioni; ritenevano inoltre che chi si allontanava dalla grazia divina non avesse poi la possibilità di redimersi, in contrasto con l'idea ortodossa del perdono die peccati. Al pari della presenza privilegiata delle donne in alcune sette gnostiche – si pensi al modello di Maria Maddalena caro a molti Vangeli gnostici – anche il ruolo delle profetesse montaniste avrebbe finito con l'essere condannato.

Nella dottrina di Montano aveva poi un ruolo centrale l'idea della liberazione dal peccato attraverso castità e digiuni; particolarmente severa era verso chi si macchiava di adulterio, omicidio e apostasia – cioè di rinnegare la propria fede. Il modo più elevato e nobile per sfuggire al peccato era la scelta del martirio che avrebbe assicurato anche il paradiso. Essenziale nel montanismo era anche l'idea dell'imminente ritorno di Cristo sulla terra, e dunque della prossima fine die tempi da cui derivava il disinteresse verso la storia e il mondo: la Gerusalemme celeste si avvicinava e, nell'attesa della fine, le sue genti si sarebbero dovute radunare a Pepuza, nie pressi di Filadelfia. Per questo, Montano si preoccupò di fornire al movimento mezzi finanziari provenienti dai beni costituiti dalle donazioni die fedeli, beni che dovevano servire anche all'azione di propaganda del messaggio apocalittico. Fu così costituita una cassa, una delle prime di cui si abbia testimonianza, che venne affidata a un uomo conosciuto come Teodoto.

I numerosi scritti ispirati, attribuiti ai tre profeti, al pari del gran numero di vangeli e delle opere esoteriche attribuite alle sette gnostiche, sollevarono in modo drammatico il problema dell'ispirazione die testi sacri. Da questo punto di vista, non c'è dubbio che il montanismo e lo gnosticismo abbiano, loro malgrado, favorito e accelerato il processo di formazione del canone e delle successioni episcopali che, con il loro concetto di tradizione visibile e controllabile, non erano sottoposte alle oscillazioni dello spirito o ad alcun tipo di esoterismo.

Nonostante la condanna del 202, nel III e IV secolo il montanismo

ebbe larga diffusione; tra i suoi massimi sostenitori va ricordato Tertulliano che, già annoverato tra i Padri della Chiesa, si avvicinò in tarda età alle dottrine di Montano, raccontando nel *De Pallio* la sua conversione, ed esponendo il pensiero montanista nell'opera perduta *De Ecstasi*.

Poco alla volta i montanisti divennero una piccola setta segreta che non scomparve, ma subì alcuni mutamenti e sopravvisse a lungo come movimento marginale di alcune frange del cristianesimo rurale dell'Asia Minore. Ancora nel vi secolo, per ordine dell'imperatore Giustiniano, il vescovo Giovanni di Efeso guidò una spedizione a Pepuza per reprimere la setta e distruggere il tempio montanista, che era stato edificato attorno alle tombe di Montano, Priscilla e Massimilla. Infine, si ebbero notizie di una repressione di questo movimento da parte dell'imperatore d'Oriente Leone iii l'Isaurico nel 722.

Altrove, ad avere maggiore seguito furono invece i cosiddetti encratiti: i sostenitori di un ascetismo rigoroso in materia sessuale e alimentare, e dunque di una forma di rifiuto del mondo e della carne, che affonda le sue radici o nel dualismo escatologico di tradizione giudaica (soprattutto apocalittica) o in quello antropologico della filosofia greca (soprattutto platonica). La tradizione patristica, a partire da Ireneo di Lione, definiva quella encratita un'eresia fondata dall'apologista Taziano; tuttavia, studi recenti hanno mostrato come l'encratismo sia piuttosto una tendenza, una forma di spiritualità che nel cristianesimo delle origini aveva trovato sostenitori in gruppi e ambienti molto diversi tra loro. In generale, comunque, non va dimenticato che tanto l'encratismo quanto il montanismo sono espressione di un'epoca in cui era radicata e fortissima una spiritualità che vedeva l'apice dell'esistenza cristiana nella testimonianza fino alla morte.

5. Novaziano. Il problema del battesimo degli eretici

Novaziano era probabilmente originario di Roma o di un altro luogo d'Italia; dopo aver studiato la filosofia stoica, si era convertito al cristianesimo in modo drammatico durante una malattia, a seguito di una possessione diabolica, secondo alcune fonti; successivamente, per le sue non comuni doti intellettuali era stato avviato al sacerdozio nonostante l'opposizione di un certo numero di laici e di diversi membri del clero. Nel gennaio 250, a causa delle persecuzioni dell'imperatore Decio, papa Fabiano subì il martirio e Novaziano, che nel frattempo aveva assunto un ruolo di prestigio nella Chiesa romana, venne incaricato di tenere la corrispondenza con le altre comunità cristiane circa l'atteggiamento da tenere verso i lapsi – ovvero quei credenti che per sfuggire al martirio avevano accettato di adorare gli dèi pagani. In questo ruolo, scrisse anche a Cipriano di Cartagine mostrando una posizione analoga a quella del vescovo cartaginese.

Il sinodo del 251 elesse Cornelio come successore di Fabiano; Novaziano, probabilmente deluso nelle sue aspettative, si fece eleggere a sua volta vescovo di Roma: ne derivò uno scisma destinato a durare a lungo. Novaziano irrigidì la sua posizione verso i lapsi rifiutandosi di riammetterli nella Chiesa: con questa posizione non intendeva pregiudicare il giudizio di Dio che era sovranamente libero nie loro confronti, ma in modo molto più semplice, voleva escludere dalla comunità quei peccatori i cui peccati considerava imperdonabili. Non si può considerare Novaziano propriamente un eretico, o eretici i molti che lo seguirono attratti da un ideale di Chiesa di puri e santi; egli, infatti, sollevava soprattutto un problema di autorità e potere die vescovi circa la possibilità di perdonare colpe particolarmente gravi. Novaziano fu anche un raffinato teologo: il suo trattato sulla Trinità, infatti, si dimostrò un'opera teologica importante e

innovativa in confronto agli scritti di Tertulliano.

La comunità romana si trovò ben presto a dover affrontare il problema die seguaci di Novaziano che, da lui battezzati, volevano ritornare nella Chiesa non scismatica: era ancora valido il loro battesimo? Un'antica usanza stabiliva che il battesimo avesse valore intrinseco, e quindi per riammetterli fosse sufficiente una preghiera e l'imposizione delle mani. A favore di questa tesi si schierò Stefano, succeduto a Cornelio, con cui però si scontrò violentemente Cipriano di Cartagine. La posta in gioco era alta: la validità del battesimo e l'importanza che si voleva, o meno, riconoscere alla Chiesa di Roma nel rapporto con le altre sedi episcopali. In una serie di concili africani tra il 255 e il 256, Cipriano sostenne la necessità del battesimo degli eretici che, essendosi separati dall'unica vera Chiesa, avevano perso il dono dello Spirito Santo con la conseguenza che il loro battesimo era privo di valore. La ripresa delle persecuzioni contro i cristiani e la morte di Novaziano, Stefano e Cipriano fecero scemare la contesa, destinata comunque a riaccendersi nie secoli successivi.

I novaziani sopravvissero a lungo al loro fondatore, radicalizzando le loro posizioni ed estendendo la dottrina di Novaziano a tutti i peccati mortali (idolatria, assassinio, adulterio, fornicazione). Un loro rappresentante prese parte nel 325 al concilio di Nicea ratificandone le decisioni. Costantino, inizialmente, li trattò come scismatici, quali in effetti erano, ma in seguito vennero perseguitati come eretici. All'inizio del v secolo l'imperatore Onorio li incluse in un elenco di eresie e papa Innocenzo i ordinò la chiusura delle loro chiese a Roma. Certamente ancora attestati fino a tutto l'viii secolo in Egitto e in Asia Minore, a partire dal loro fondatore, i novaziani sollevarono una questione centrale destinata ad agitare ancora a lungo il dibattito all'interno della Chiesa.

6. Donato di Case Nere. Indegnità dei ministri e non validità dei sacramenti

Il tema dell'indegnità die ministri del culto e la disputa sulla conseguente validità die sacramenti impartiti ritornano frequentemente nel dibattito intorno alle gerarchie e trovano la loro origine nel pensiero di Donato, vescovo di Case Nere in Numidia, vissuto tra il 270 e il 355. Nel iii e iv secolo il problema riguardava coloro i quali durante le persecuzioni si erano sottratti al martirio, macchiandosi di apostasia, ovvero rinnegando la propria fede, e che in seguito avevano chiesto perdono e la possibilità di essere riammessi nella Chiesa. Già Novaziano e Melezio di Licopoli avevano espresso una linea dura che non prevedeva il perdono; mentre la posizione ufficiale era quella del perdono previa penitenza, come proposto da Cipriano di Cartagine.

Donato riteneva che i sacramenti amministrati dai *traditores*, cioè i ministri della fede che avevano compiuto una *traditio*, ossia una consegna die testi sacri ai pagani persecutori, non fossero validi. Questo presupponeva che i sacramenti non avessero efficacia di per sé, ma che la loro validità dipendesse dalla dignità di chi li amministrava, e fu causa di un fervente dibattito dottrinale. La disputa si accese nel 311 quando, alla morte del vescovo di Cartagine Mensurio venne eletto il suo diacono Ceciliano che durante le persecuzioni di Diocleziano si era macchiato di apostasia; Donato e i suoi seguaci si ribellarono nominando vescovo Maggiorino. L'imperatore Costantino, per evitare scismi, chiese a papa Milziade di dirimere la questione; dopo un confronto con i rappresentanti delle due fazioni, che sarebbe durato tre giorni, questi sentenziò che Ceciliano doveva rimanere in carica. In Africa settentrionale, però, i donatisti erano radicati e l'imperatore dovette convocare un concilio ad Arles nel 314 nel quale le dottrine di Donato di Case Nere furono dichiarate eretiche. In seguito, l'imperatore convocò Ceciliano e Donato, che nel frattempo era

probabilmente succeduto a Maggiorino, alla corte di Milano per addivenire a un accordo che prevedesse la nomina di un nuovo vescovo gradito a entrambi gli schieramenti. La violenza delle fazioni, tuttavia, non si placò nemmeno al ritorno die due in Nord Africa e lo scisma donatista sopravvisse ancora diversi decenni. Donato si dice morisse in esilio intorno al 355; la sua eresia rimase diffusa, tuttavia ebbe inizio un processo di divisione in altre numerose fazioni, talvolta legate anche a istanze autonomistiche come la rivolta di Firmo, un capo mauretano che negli ultimi decenni del IV secolo aveva sfidato Roma proclamandosi imperatore. Nel 373 l'imperatore Valentiniano I inasprì le leggi contro di loro e, successivamente, nel 377, l'imperatore Graziano scrisse al vicario del prefetto d'Africa, Flaviano, donatista a sua volta, ordinandogli di consegnare tutte le basiliche degli scismatici ai cattolici.

Fu soprattutto Agostino di Ippona, dopo la sua ordinazione sacerdotale del 391, a determinare la sconfitta die donatisti. Le sue argomentazioni seguivano tre direttrici. In primo luogo, Agostino seguì l'evidenza storica della regolarità della consacrazione di Ceciliano, die giudizi pronunciati dal papa, dal sinodo e dall'imperatore. In secondo luogo, utilizzò argomentazioni dottrinali basate sull'Antico e sul Nuovo Testamento secondo cui la Chiesa è cattolica, diffusa in tutto il mondo e, necessariamente, una e unita con la sede di Roma, dove la successione die vescovi era ininterrotta da san Pietro. La terza direttrice riguardava l'incoerenza die donatisti stessi e le loro molteplici divisioni, e fu particolarmente efficace nel convincere molti eretici a tornare in comunione con Roma. Quando però nel 405 l'imperatore Onorio, spinto dagli ortodossi, rinnovò le vecchie leggi contro i donatisti, questi riaccesero violente proteste. Nel 411, dietro richiesta die vescovi ortodossi, l'imperatore stesso ordinò che si organizzassero dispute pubbliche su vasta scala. Con questo metodo, la gente d'Africa e l'opinione pubblica venivano costrette a riconoscere i fatti tramite la pubblica esposizione della debolezza delle posizioni separatiste. A seguito di questa *collatio*, nel 412 l'imperatore Onorio emise le ultime e definitive leggi contro i donatisti, rinnovando la vecchia legislazione e aggiungendo una serie di ammende per il clero donatista, per i laici e per le loro mogli. Messi definitivamente

fuori legge, gli ultimi gruppi donatisti sopravvissero fino all’invasione die vandali nel 429.

7. Priscilliano di Avila. Dualismo e pratiche magiche nella penisola iberica?

Priscilliano di Avila viene generalmente considerato come il primo eretico consegnato dalla Chiesa all’autorità civile e da questa processato e condannato a morte per le sue dottrine. Nacque probabilmente intorno al 340 nella provincia Gallaecia (“Galizia”) in una famiglia appartenente alla classe senatoria. Intorno al 370 viaggiò verso Burdigala (“Bordeaux”) per formarsi con il retore Delfidio e con lui e sua moglie, fondò una comunità con tendenze rigoriste. Sulpicio Severo lo descrive come uomo ricchissimo, colto ed eloquente, ma fatuo e gonfio della sua cultura profana, e aggiunge che la sua predicazione ebbe grande successo tanto tra i nobili e quanto tra il popolo, in particolare tra le donne, attratte dalla ostentata nobiltà e dalla riverenza che suscitava. Intorno al 379 tornò nel nord-ovest della penisola iberica, predicando il rifiuto dell’unione tra Chiesa e impero e denunciando l’arricchimento e la corruzione delle gerarchie ecclesiastiche. Nel 380 si tenne a Cesaraugusta (“Saragozza”) un sinodo di vescovi aquitani e spagnoli che sconfessò il movimento e condannò due vescovi che lo avevano seguito. I suoi più agguerriti rivali Idazio di Merida e Itacio di Ossonuba ottennero che l’imperatore Graziano inserisse in un decreto contro i manichie anche i priscilliani. I due vescovi suoi sostenitori lo nominarono a capo della chiesa di Avila in Lusitania, ma le gerarchie ecclesiastiche iberiche ottennero un rescritto

dell'imperatore Graziano che ordinava a Priscilliano e ai suoi seguaci di abbandonare le loro sedi. Nel 382, Priscilliano si recò a Roma dove papa Damaso gli negò udienza, non considerandosi competente per annullare un rescritto dell'imperatore. Priscilliano andò allora a Milano, dove approfittò dell'assenza di Graziano per convincere il suo *magister officiorum* ad annullare il decreto imperiale. Nel 383, il governatore della Britannia, Magno Clemente Massimo, attraversò le Gallie al comando di centotrentamila uomini facendo fuggire Graziano, che riuscì ad assassinare in un'imboscata presso Lugdunum ("Lione"). Le sue legioni lo nominarono nuovo imperatore d'Occidente, nonostante l'opposizione dell'imperatore d'Oriente, Teodosio. Pertanto, Magno Clemente Massimo ebbe l'assoluta necessità di trovare il sostegno delle gerarchie ecclesiastiche, che a loro volta vedevano nel condottiero uno strumento per ripristinare l'ortodossia. Si arrivò così a definire un processo per condannare i vescovi eretici per *maleficium*. Si convocò allora un nuovo concilio a Bordeaux, a cui decisero di partecipare Priscilliano e parte die suoi seguaci, ma in quella sede le sue dottrine vennero nuovamente condannate; e fu durante la celebrazione di quel sinodo che la folla lapidò Urbica, una discepola di Priscilliano. Questi, allora, abbandonò il concilio e si diresse verso nord, a Treviri, dove Massimo aveva stabilito la sua corte, per convincere l'imperatore a proteggere la sua setta, senza sapere che proprio in quella città Itacio di Ossonuba, da lui costretto a lasciare la sede episcopale anni prima, aveva già ottenuto il favore imperiale. A Treviri, nel 385, Priscilliano fu accusato di praticare riti magici come danze notturne, pratiche astrologiche e cabalistiche e uso di erbe abortive. Massimo, cattolico devoto e interessato a dar prova di ortodossia, consigliato da vescovi spagnoli e gallici, dopo una confessione avvenuta in seguito a tortura, condannò Priscilliano a morte per decapitazione. Il fatto, però, destò grande scandalo nella cristianità, suscitando la dura reazione di Martino di Tours – che ricordava sulla base della legislazione canonica come fosse sufficiente, per chi fosse stato giudicato eretico da una *sententia episcopalis*, l'espulsione dalla propria chiesa –, di Ambrogio da Milano e di papa Siricio. Il processo favorì la sopravvivenza del priscillianesimo fino almeno a

tutto il VI secolo. Studi recenti hanno evidenziato come la dottrina di Priscilliano, per quanto eterodossa, e la sua morte abbiano favorito la conversione al cristianesimo delle popolazioni rurali della Galizia. La definitiva condanna della sua setta fu infatti sancita solo nel 561 dal concilio di Braga, quando la penisola iberica poteva dirsi ormai cristianizzata.

La dottrina di Priscilliano rimane in larga parte dubbia, poiché nota solo attraverso gli scritti die suoi accusatori, secondo cui era una complessa miscela di manichiesmo dualista, docetismo e monarchianismo modale. Stando agli anatemi del sinodo di Toledo che lo condannava, analogamente ai movimenti dualisti, l'uomo predicava che il corpo era opera del demonio, principio del Male e delle tenebre, mentre l'anima era fatta della stessa sostanza di Dio. L'anima avrebbe potuto vincere contro il regno delle tenebre, ma era stata intrappolata nel corpo come punizione per i suoi peccati. Perciò, l'uomo poteva redimersi solo con una condotta veramente virtuosa. Dal docetismo, Priscilliano aveva assunto l'idea che Cristo fosse una emanazione divina, negando la sua incarnazione e il conseguente dogma della resurrezione. Dal monarchianismo, sempre secondo i suoi accusatori, aveva attinto la negazione della preesistenza di Cristo prima della sua nascita e della sua natura umana. Inoltre, il Padre e il Figlio non erano che due modi di presentarsi della stessa persona divina. Se Sulpicio Severo era sicuro nell'accusarlo di appartenere all'«infame eresia gnostica», già Girolamo, alcuni decenni dopo, nutriva dubbi sulla reale dottrina eretica di Priscilliano. Come è stato osservato, forse l'avversione al priscillianesimo e al suo ispiratore fu uno degli episodi della lotta ingaggiata in Occidente dalle gerarchie ecclesiastiche contro la versione spirituale del monachesimo e il fascino die modelli orientali. La Chiesa, accusando Priscilliano di errori gnostici, manichie e monarchiani, mostrava in realtà di temerne la proposta di un monachesimo individuale, carismatico ed elitario in evidente contrapposizione con il modello occidentale rigido e strettamente legato alla gerarchia ecclesiastica. È interessante osservare come la figura di Priscilliano colpisca ancora l'immaginario collettivo galiziano, tanto da essere diventato motivo di orgoglio nazionale sia in ambito storiografico sia letterario. Numerose opere teatrali di

lingua spagnola e portoghese, nel corso dell'ultimo secolo hanno avuto come soggetto la vita di Priscilliano e il valore eroico di vittima sacrificale delle contingenze storiche.

8. Nestorianesimo, monofisismo e monotelismo. Il dibattito teologico sulla natura di Cristo

Nestorio di Costantinopoli. Le due persone di Cristo

Nestorio nacque a Germanicia (odierna Kahramanmaraş, in Turchia), nella provincia romana della Siria, intorno al 381, studiò ad Antiochia con Teodoro di Mopsuestia e qui si fece monaco. Nel 428 venne eletto patriarca di Costantinopoli ed è attestato il suo impegno contro le eresie ariane e donatiste, mentre sembra mostrasse tolleranza per i pelagiani. In quegli anni si era però accesa la questione se considerare Maria madre di Dio, di Cristo o dell'uomo figlio di Dio. Nestorio sosteneva che in Cristo vi fossero due persone distinte, umana e divina, con un'attività comune. L'umanità, il corpo di Gesù, sarebbe stata una sorta di «tempio dello Spirito», in cui era accolta la divinità. Cirillo di Alessandria informò di queste posizioni papa Celestino I che chiese all'imperatore Teodosio II di convocare il concilio di Efeso (431) in cui Nestorio

venne condannato; esiliato in Egitto, morì nei pressi di Tebe intorno al 451.

La Chiesa d'Oriente, termine con il quale si indicavano le strutturate comunità cristiane presenti nell'impero persiano, non riconobbe le deliberazioni conciliari, nemmeno quelle del successivo concilio di Calcedonia del 451 che condannò il monofisismo, e venerò Nestorio come santo. La separazione della Chiesa d'Oriente era invero un processo già avviato nel secolo precedente, per le oggettive difficoltà legate all'impossibilità di rimanere in comunione con le altre Chiese cristiane dell'Impero romano. Già nel 315 Papa bar Aggai, vescovo di Seleucia Ctesifonte, volle imporre il primato della sua sede, capitale persiana, sugli altri vescovati mesopotamici e persiani e adottò il titolo di *catholicos* (colui che ha autorità universale) d'Oriente. Nel 424 al sinodo di Markbata, trentasei vescovi sasanidi proclamarono la propria autonomia rispetto al patriarcato di Antiochia e alle autorità ecclesiastiche dell'Impero, e giurarono fedeltà al proprio *catholicos* e al proprio re. Nel 486, la Chiesa d'Oriente faceva propria la dottrina di Teodoro di Mopsuestia, che era stato maestro di Nestorio e si caratterizzò per una intensissima attività missionaria in Estremo Oriente che portò il cristianesimo in Cina, Mongolia e Tibet già nel vii e viii secolo, dando probabilmente origine al mito medievale del Regno del Prete Gianni – un favoloso regno cristiano sconosciuto e che un giorno si sarebbe alleato con i cattolici contro l'Islam. È certamente di grande interesse notare come, quasi settecento anni dopo, Marco Polo nel *Milione* racconti di aver incontrato comunità di cristiani nestoriani in Cina, come riporta per i medesimi anni anche il frate minore Guglielmo di Rubruck nel suo *Viaggio in Mongolia*, asserendo che quella comunità sarebbe stata anche disposta, ora che era stata ritrovata, ad accettare un patriarca nominato dal papa.

Eutiche l'archimandrita. L'unica natura di

Cristo

Nel dibattito contro Nestorio si distinse Eutiche, archimandrita di un monastero di Costantinopoli. Egli era sostenitore della posizione espressa già da Cirillo di Alessandria nel concilio di Efeso sulla natura divina di Cristo; l'archimandrita radicalizzò la natura divina fino a darle un ruolo totalmente predominante sull'umanità, affermando che dopo l'unione, la divinità aveva accolto la natura umana come il mare fa con una goccia d'acqua. Le dottrine radicali di Eutiche trovarono la dura opposizione del patriarca di Costantinopoli Flaviano e di papa Leone i, ma il monaco godeva di grande considerazione alla corte dell'imperatore Teodosio ii e ottenne la convocazione nel 449 del secondo concilio di Efeso. In quella sede le sue dottrine vennero dichiarate ortodosse e il patriarca e il papa furono scomunicati, per le modalità dispotiche con cui Dioscoro, patriarca di Alessandria vicino alle posizioni monofisite, condusse il concilio impedendo ai delegati del papa di esporre le proprie tesi; l'assemblea efesina venne in seguito definita «*latrocinium*» ("latrocinio"). La fortuna del monofisismo come dottrina ortodossa era però destinata ad avere breve durata, e nel 451 alla morte di Teodosio ii l'imperatrice Pulcheria convocò il concilio di Calcedonia che condannava Eutiche e stabiliva che in Cristo esistono due nature («*dyo physeis*») dopo l'incarnazione, e una sola persona («*prosopon*») e sussistenza («*ypostasis*»). Il dibattito teologico sulla natura di Cristo era però ben lungi dall'essere concluso poiché non tutte le Chiese accettarono il dogma diofisita espresso dall'assemblea calcedonese. In particolare, il monofisismo rimase radicato in Egitto e in Siria, le cui Chiese, nonostante i tentativi di compromesso degli imperatori Zenone che nel 482 promulgò l'*Henotikon* – con cui condannava gli scritti di Cirillo ma anche il credo calcedonese –, Giustiniano con la condanna die Tre Capitoli, Eraclio con l'elaborazione del monotelismo, rimasero separate dalla Chiesa ortodossa. In Egitto la Chiesa scelse il copto come lingua liturgica e dal 642 beneficiò della conquista araba per poter continuare a professare il dogma monofisita senza le pressioni dell'imperatore. È interessante osservare come nel 1988 il patriarca

di Alessandria, Shenouda iii, dopo un periodo di dialogo con la Chiesa di Roma, abbia rinnegato le proprie posizioni dogmatiche. Per questo motivo oggi la Chiesa copta egiziana può essere considerata dal punto di vista cattolico scismatica ma non eretica dottrinalmente. In Siria, la Chiesa monofisita adottò il siriaco come lingua liturgica e considera suo fondatore Giacomo Baradeo, vescovo di Edessa dal 542, ed è per questo detta giacobita.

L'eresia del patriarca Sergio. L'unica volontà di Cristo

Prima che si compisse la definitiva separazione delle Chiese copte e siriache che, come abbiamo visto, furono anche strumento di una costruzione identitaria e autonomistica delle popolazioni locali, l'imperatore Eraclio e il patriarca di Costantinopoli Sergio tentarono un'ultima mediazione tra le posizioni monofisite e il credo calcedoniano diofisita. Intorno al 610-619 Sergio espresse la sua teoria: in Cristo esiste una sola volontà, quella divina; se infatti avesse avuto una libera volontà umana, distinta da quella divina, egli avrebbe potuto anche ribellarsi a quest'ultima e dunque anche peccare, evenienza esclusa da diversi dogmi che stabilirono che Cristo non peccò mai ed era immune da passioni e inclinazioni cattive e pertanto in Cristo non vi furono mai contrasti di volontà. Sembrerebbe dunque che in Cristo vi fosse sempre stata un'unica volontà effettiva. Che tutti gli atti, umani e divini, si attribuiscano all'unica persona di Cristo, dovrebbe dunque significare che unico è il principio di tali atti, unica è l'energia operante.

Con il sostegno di papa Onorio i, la dottrina di Sergio fu alla base dell'*Ekthesis* che l'imperatore Eraclio promulgò nel 628 e che avrebbe dovuto superare le posizioni monofisite e diofisite nel nuovo dogma monotelita. Il risultato però fu lungi da quello sperato; gli ortodossi vi colsero un inopportuno cedimento verso i monofisiti, che a loro volta avrebbero desiderato una più dura condanna del credo calcedoniano. Dopo l'incertezza di Onorio i,

papa Giovanni IV nel 640 condannò il monotelismo. L'imperatore Costante II, succeduto a Eraclio, emanò il Sigillo di fede e proibì nuovamente di esprimersi sull'una, o duplice, energia o volontà di Cristo. Il nuovo papa Martino I (649-655), nel concilio lateranense del 649, condannò sia il monotelismo sia il Sigillo e scomunicò i monotelisti. Costante II reagì duramente, facendolo arrestare (653) e condurre a Costantinopoli (654) e poi inviandolo in esilio (655) a Cherso, in Crimea, dove morì. Perdute definitivamente le province di Siria ed Egitto, nella necessità di rinsaldare il legame con Roma, l'imperatore Costantino IV Pogonato scrisse nel 678 a papa Agatone per procedere alla riunificazione ecclesiastica. Venne pertanto convocato il terzo concilio di Costantinopoli, che nel 680-681 condannò definitivamente il monotelismo dichiarando che in Cristo coesistono «due volontà naturali, e due operazioni naturali, senza divisione, commutazione, separazione, confusione, secondo gli insegnamenti die Padri; due volontà non contrarie, ma la sua volontà umana segue la sua volontà divina e onnipotente, senza opposizione né ribellione ma interamente sottomessa»[7].

9. Pelagio di Britannia. Il libero arbitrio e la salvezza

Intorno all'ultimo quindicennio del IV secolo, a Roma visse il monaco Pelagio – il cui vero nome era Morgan – originario della Britannia o dell'Irlanda. Grazie alle testimonianze del Padre della Chiesa Girolamo e dello scrittore Mario Mercato, di Pelagio conserviamo anche una descrizione fisica: grande e corpulento, con ampie spalle, fronte prominente, collo taurino e andatura da tartaruga. Dopo il sacco di Roma del 410, lasciò la città recandosi prima a Ippona, dove forse conobbe Agostino, poi a Cartagine con il

discepolo Celestio. La sua dottrina si incentrava sulle tematiche relative al libero arbitrio e alla salvezza; il dogma ortodosso considerava l'uomo, dopo il peccato originale, incapace di vivere appieno i doni di Dio senza l'ausilio della grazia. Diversamente, Pelagio negava la trasmissibilità a tutta l'umanità del peccato di Adamo – che secondo lui era mortale anche prima di commettere il peccato –, motivandola col fatto che ciascuno è responsabile delle proprie azioni. In tal modo negava anche gli effetti del peccato originale sulla natura umana, in quanto era impossibile che l'anima, creata da Dio, fosse caricata di un peccato non commesso personalmente.

Di conseguenza, i pelagiani rifiutavano la prassi del battesimo die bambini. Negli adulti, quel sacramento avrebbe cancellato i peccati commessi in precedenza, mentre non si poteva dire che questo avvenisse anche per i bambini. Il battesimo degli infanti non avrebbe avuto quindi lo scopo di aprire loro il Regno die cieli: i bambini morti senza battesimo avrebbero avuto comunque la vita eterna. Per Pelagio, dunque, il battesimo die bambini poteva essere accettato solo come espressione dell'accoglienza nella comunità cristiana, in luogo della circoncisione. Riteneva, inoltre, che per questo motivo, anche prima di Cristo potessero essere vissuti uomini senza peccati e che dunque anche la legge mosaica potesse condurre al paradiso, sminuendo in tal modo il ruolo del Salvatore e la sua opera di redenzione. La predicazione del monaco britannico si poneva essenzialmente in contrapposizione al dualismo manicheo che giustificava la presenza del Male nel mondo con l'opera di Satana. Pelagio invece rimarcava l'importanza del libero arbitrio: tutti gli uomini possono, per loro volontà e senza l'intervento della grazia, ottenere la salvezza. L'uomo infatti è stato creato libero da Dio, ed egli giudicherà alla fine della vita l'uso che ciascuno, individualmente, ha fatto di questa libertà.

Nel 415, nel sinodo di Diospoli il pelagianesimo venne riconosciuto ortodosso, ma contro le tesi di Pelagio si scagliò duramente Agostino di Ippona, sostenendo che l'umanità è asservita al peccato, che la grazia è necessaria per poter scegliere Dio, e che la grazia, dalla quale unicamente deriva la salvezza, è concessa solo ai predestinati secondo l'imperscrutabile giudizio divino.

Nell'autunno del 416 furono convocati due sinodi, il primo a Cartagine e il secondo a Milevi (in Numidia): entrambi condannarono il pelagianesimo, e i relativi atti, rinforzati da una lettera di Agostino, furono inviati a papa Innocenzo i per l'avallo. Il Papa, pur precisando la suprema autorità di Roma nelle decisioni in materia dottrinale, in un sinodo a Roma nel 417 condannò il pelagianesimo. Il suo successore Zosimo inizialmente riabilitò Pelagio e le sue dottrine, ma Agostino ottenne la convocazione del sinodo di Cartagine (418), nel quale furono fissati nove dogmi che confutarono definitivamente il pelagianesimo, asserendo in particolare che la morte non deriva da Adamo per necessità fisica ma dal peccato – motivo per cui è necessario il battesimo die bambini – e che senza l'intervento della grazia divina è assolutamente impossibile raggiungere la salvezza.

Pelagio, che non intervenne più nelle dispute intorno alla sua dottrina, morì probabilmente in Palestina o in Egitto intorno al 420. Il suo pensiero può riassumersi compiutamente in un passo superstite di una lettera che scrisse alla nobildonna romana Demetriade:

> Pur avendolo creato debole e inerme esteriormente, Dio creò l'uomo forte interiormente, facendogli dono della ragione e della saggezza, e non volle che fosse un cieco esecutore della sua volontà, ma che fosse libero nel compiere il bene o il male. Se ci pensi bene, ti apparirà evidente come, proprio per questo, la condizione dell'uomo sia più alta e dignitosa, dove sembra e si crede invece più misera. Nell'essere capace di distinguere la duplice via del bene e del male, nella libertà di scegliere l'una o l'altra sta il suo vanto di essere razionale. Non vi sarebbe alcun merito nel perseverare nel bene, se egli non avesse anche la possibilità di compiere il male. Per cui è un bene che possiamo commettere anche il male; perché ciò rende più bella la scelta di fare il bene. Sembra che molti vogliano rimproverare il Signore per la sua opera, dicendo che avrebbe dovuto creare l'uomo incapace di fare il male: non sapendo emendare la loro vita, costoro vogliono emendare la natura! Invece la fondamentale bontà di questa natura è stata impressa in tutti, senza eccezioni, tanto che anche fra i pagani, che non conoscono il culto di Dio, essa affiora e non di rado si mostra palesemente. Di quanti filosofi, infatti, abbiamo sentito dire o visto con i nostri occhi che sono vissuti casti e astinenti, modesti, benevoli, sprezzanti degli onori del mondo e dei piaceri, amanti della giustizia? Di dove vennero loro queste virtù, se non dalla natura stessa? Fa' dunque che nessuno ti superi nella vita buona e virtuosa: tutto questo è in tuo potere e spetta a te sola, poiché non ti può venire dal di fuori, ma germina e sorge dal tuo cuore.[8]

Gli scritti di Agostino suscitarono disagio e resistenze soprattutto negli ambienti monastici in cui ai monaci quotidianamente impegnati nell'ascesi risultava penoso negare la partecipazione della volontà alla salvezza e il merito delle virtù dell'individuo. Per questo, nel v secolo furono accusati di rifarsi alle dottrine di Pelagio i monaci provenzali di Marsiglia e Lérins, dunque i massimi rappresentanti della cultura ecclesiastica di quegli anni: Cassiano, Ilario di Arles, Vincenzo di Lérins, Fausto di Riez, Salviano di Marsiglia. Di fatto però nelle loro opere spesso critiche verso il predestinazionismo di Agostino non si trova nessuna collusione evidente con il pelagianesimo. Questa estraneità trova peraltro conferma nel fatto che, nonostante papa Celestino (422-432) fosse stato uno zelante persecutore degli eretici, pur sollecitato dal *partito* agostiniano, non ritenne necessario intervenire in alcun modo se non con alcune generiche esortazioni alla prudenza. Si trattò, dunque, solamente di una forma di resistenza alle più radicali tra le tesi agostiniane in nome dell'idea che l'uomo potesse, per sua natura, tendere con la volontà alla fede – e all'insieme di sentimenti e atti che essa genera – e potesse, una volta iniziato al Vangelo, dare avvio alla propria salvezza che avrebbe avuto compimento con l'aiuto divino.

10. Ipazia di Alessandria. Martire della libertà di pensiero

Ipazia nacque ad Alessandria d'Egitto in una data non precisabile tra il 355 e il 370, figlia di Teone, astronomo e filosofo della scuola alessandrina. Fu sua allieva, come lo stesso Teone attesta nel *Commento al Sistema matematico di Tolomeo* scrivendo che l'edizione era stata «controllata dalla filosofa Ipazia, mia figlia». Le fonti

antiche concordano nel rilevare che Ipazia venisse istruita dal padre nella matematica arrivando a superarlo, come attesta lo storico bizantino Filostorgio: «Ella divenne migliore del maestro, particolarmente nell'astronomia e che, infine, sia stata ella stessa maestra di molti nelle scienze matematiche»[9]; mentre il filosofo Damascio riporta che ella non si dedicò solamente alla matematica ma anche alle altre discipline filosofiche[10]. Matematica, astronoma e filosofa, almeno dal 393 fu a capo della prestigiosa scuola di Alessandria, erede del prestigioso Museo fondato da Tolomeo I più di settecento anni prima. I contemporanie le attribuivano diverse opere matematiche, tra cui un commentario a Diofanto, il *Canone astronomico*, un commentario alle *Coniche* di Apollonio, delle quali nessuna è giunta a noi. Lo stesso problema si ha in merito al suo pensiero filosofico che è ricostruibile solamente sulla base di quello die suoi allievi, tra cui Sinesio di Cirene, e che sarebbe riconducibile al neoplatonismo di Porfirio, che Ipazia si limitava a insegnare senza avere elaborato un proprio sistema originale. Socrate Scolastico scrive di lie: «Era giunta a tanta cultura da superare di molto tutti i filosofi del suo tempo, a succedere nella scuola platonica riportata in vita da Plotino e a spiegare a chi lo desiderava tutte le scienze filosofiche. Per questo motivo accorrevano da lie da ogni parte tutti coloro che desideravano pensare in modo filosofico»[11] e, secondo il già ricordato Damascio: «La donna, gettandosi addosso il mantello e uscendo in mezzo alla città, spiegava pubblicamente a chiunque volesse ascoltarla Platone o Aristotele o le opere di qualsiasi altro filosofo»[12]. Proprio questa testimonianza è significativa della forza e della volontà di Ipazia poiché sembra trattarsi chiaramente di un gesto di sfida verso il vescovo Teofilo, che si stava prodigando nell'attuazione die decreti di Teodosio del 380 che prevedevano la distruzione di tutti i templi pagani e dunque di quella cultura a cui la filosofa apparteneva.

Il prestigio di Ipazia in città fu successivo e probabilmente collegato a questi fatti e alla diffusione nelle regioni orientali dell'Impero del movimento degli elleni sostenitori della cultura greca tradizionale, a prescindere dall'adesione individuale a un culto. È ancora Socrate Scolastico che ci informa che «per la magnifica libertà di parola e di azione che le veniva dalla sua

cultura, accedeva in modo assennato anche al cospetto die capi della città e non era motivo di vergogna per lie lo stare in mezzo agli uomini: infatti, a causa della sua straordinaria saggezza, tutti la rispettavano profondamente e provavano verso di lie un timore reverenziale»[13]. Nel 412, alla morte di Teofilo, divenne vescovo di Alessandria Cirillo che spinse l'esercizio del suo potere ben oltre i limiti ecclesiastici, entrando in duro contrasto con Oreste, prefetto della città. Nella sua opera, Cirillo fu sostenuto dai monaci parabalani che, sebbene dediti alla cura degli infermi e die defunti, si trasformarono di fatto in una milizia privata del vescovo. Uno di questi, Ammonio, giunse a colpire il prefetto Oreste con una pietra. Arrestato, morì sotto le torture e per questo venne venerato da Cirillo come martire, a testimonianza dell'ormai insanabile frattura tra il potere civile e religioso nella città. Nel contesto dello scontro tra Cirillo e Orazio si compirono i tragici fatti dell'omicidio di Ipazia, che aveva spesso avuto frequentazioni con il prefetto; ed è interessante leggere cosa scrive di questi avvenimenti nel vii secolo il vescovo copto – quindi sostenitore di Cirillo – Giovanni di Nikiû:

> In quei giorni apparve in Alessandria un filosofo femmina, una pagana chiamata Ipazia, che si dedicò completamente alla magia, agli astrolabi e agli strumenti di musica e che ingannò molte persone con stratagemmi satanici. Il governatore della città l'onorò esageratamente perché lei l'aveva sedotto con le sue arti magiche. Il governatore cessò di frequentare la chiesa come era stato suo costume. Ad eccezione di una volta in circostanze pericolose. E non solo fece questo, ma attrasse molti credenti a lei, ed egli stesso ricevette gli increduli in casa sua.[14]

Nel 415, in questo clima di violenza, Ipazia venne assassinata. Così scrive Socrate Scolastico:

> Un gruppo di cristiani dall'animo surriscaldato, guidati da un predicatore di nome Pietro, si misero d'accordo e si appostarono per sorprendere la donna mentre faceva ritorno a casa. Tiratala giù dal carro, la trascinarono fino alla chiesa che prendeva il nome da Cesario; qui, strappatale la veste, la uccisero usando dei cocci. Dopo che l'ebbero fatta a pezzi membro a membro, trasportati i brandelli del suo corpo nel cosiddetto Cinerone, cancellarono ogni traccia bruciandoli. Questo procurò non poco biasimo a Cirillo e alla chiesa di Alessandria. Infatti, stragi, lotte e azioni simili a queste sono del tutto estranee a coloro che meditano le parole di Cristo.[15]

Vale la pena osservare nuovamente come il copto Giovanni di

Nikiû ne dia una versione strumentalmente diversa:

> Poi una moltitudine di credenti in Dio si radunò sotto la guida di Pietro il magistrato, un credente in Gesù Cristo perfetto sotto tutti gli aspetti, e si misero alla ricerca della donna pagana che aveva ingannato le persone della città ed il prefetto con i suoi incantesimi. Quando trovarono il luogo dove era, si diressero verso di lei e la trovarono seduta su un'alta sedia. Avendola fatta scendere, la trascinarono e la portarono nella grande chiesa chiamata Caesarion. Questo accadde nei giorni del digiuno. Poi le lacerarono i vestiti e la trascinarono attraverso le strade della città finché lei morì. E la portarono in un luogo chiamato Cinaron, e bruciarono il suo corpo. E tutte le persone circondarono il patriarca Cirillo e lo chiamarono «il nuovo Teofilo» perché aveva distrutto gli ultimi resti dell'idolatria nella città.[16]

L'omicidio di Ipazia, martire della libertà di pensiero e di insegnamento, aveva con ogni evidenza la finalità di dare una lezione ai pagani, in particolare a quelli, come Oreste, che ricoprivano incarichi pubblici e che tentavano di tenere in vita la cultura ellenica, con il silenzioso assenso della corte imperiale presso cui l'istanza per una indagine sulla morte della donna non ebbe alcun seguito. Da questo punto di vista risulta di grande interesse la testimonianza dello storico siriaco Giovanni Malalas (491-578), che scrive che l'imperatore Teodosio «amava Cirillo, il vescovo di Alessandria. In questo periodo gli alessandrini, col permesso del vescovo (Cirillo) di fare da sé, bruciarono Ipazia, un'anziana donna, filosofa insigne, da tutti considerata grande»[17]. Dopo la sua morte, Ipazia scomparve lungamente dalla Storia, sebbene sia interessante osservare come alcune sue caratteristiche siano confluite nella tradizione agiografica della concittadina santa Caterina di Alessandria che, secondo la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze, era stata istruita alle arti liberali e aveva rifiutato diverse proposte di matrimonio perché sposa di Cristo.

11. Ario e il vescovo Ulfila.

Il cristianesimo delle popolazioni germaniche

1. Ario. Il Padre e il Figlio non sono della stessa sostanza

Nato in Libia nel 256 e morto a Costantinopoli nel 336, Ario compì gli studi teologici nella scuola di Luciano di Antiochia dove conobbe Eusebio di Nicomedia. In seguito, venne ordinato presbitero in una chiesa di Alessandria d'Egitto.

Ario insegnava che Dio era unico, eterno, indivisibile e dunque il Figlio, in quanto generato e quindi venuto dopo, non poteva essere considerato allo stesso modo del Padre, ma in posizione subordinata rispetto a quest'ultimo.

Nel 300, Ario venne scomunicato dal patriarca di Alessandria, Pietro I, che condannò come eretiche le sue dottrine; nel 311 fu riabilitato dal nuovo patriarca Achilla il Grande e l'anno seguente fu uno die due candidati a succedergli, ma venne sconfitto da Alessandro che nel 318 convocò un concilio per condannare nuovamente le dottrine ariane. Ario si rifugiò in Palestina, dove la sua predicazione trovò terreno fertile e il sostegno del vescovo di Cesarea, Eusebio. Nel 321, però, un sinodo di cento vescovi egiziani e libici ribadì la condanna; e in quell'occasione venne anche convocato un nuovo concilio allo scopo di deliberare norme più articolate in materia cristologica, che si sarebbe dovuto svolgere ad Ancyra, in Anatolia. Nel 325 Eusebio di Cesarea venne scomunicato per la sua vicinanza ad Ario, il quale si recò presso il suo compagno di studi di gioventù, Eusebio vescovo di Nicomedia, che era in ottimi rapporti con l'imperatore Costantino e garantiva la protezione di Ario. Il sovrano volle che il concilio non si tenesse ad Ancyra ma a Nicea, che avesse valore ecumenico – cioè che tutte le comunità cristiane vi prendessero parte – e che in quella sede si

discutessero anche le dottrine di Ario. Invitati a spiegare le loro idee, Ario ed Eusebio di Nicomedia non riuscirono a convincere i padri conciliari: se infatti il Figlio di Dio non era uguale al Padre, allora non era neanche divino, o per lo meno non lo era quanto il Padre. E questo non era accettabile. La tesi, poi, secondo la quale «ci fu un tempo in cui il Figlio non c'era», diede scandalo tra i vescovi non ariani del concilio. Sconfitti, Ario ed Eusebio di Nicomedia furono condannati all'esilio. Ario dovette trasferirsi in Illiria. Tuttavia tre anni più tardi, Eusebio venne richiamato nella sua sede e Ario poté tornare a Costantinopoli dove morì poco prima di essere riabilitato dall'imperatore. Socrate Scolastico riporta che morì per una improvvisa emorragia intestinale, e per come viene raccontato negli *Atti degli Apostoli*, in modo non molto diverso, forse non per caso, da Giuda. Sfortunatamente, delle opere di Ario, forse distrutte durante l'esilio, non si conserva altro che due lettere, una professione di fede e alcuni frammenti di un manoscritto intitolato *Talia*, che doveva essere, almeno in parte, una composizione poetica.

L'indulgente e tollerante nuova politica di Costantino rese possibile il perdurare degli insegnamenti di Ario e la nascita di correnti all'interno dell'arianesimo tra cui quella degli eunomiani, ispirati al pensiero di Eunomio di Cizio, die semiariani e die macedoniani. La dottrina di Ario ebbe particolare fortuna durante il regno di Costanzo II e di Valente. Il primo in particolare, di tendenze ariane, convocò numerosi concili per definire le questioni cristologiche. Nel secondo concilio di Sirmio del 357, la consustanzialità venne bandita e le idee di Ario si affermarono, ma i vescovi occidentali – tra cui papa Liberio, che non vi aveva preso parte – manifestarono il loro dissenso e vennero per questo imprigionati e costretti a sottoscrivere le deliberazioni conciliari. Nel 359, l'imperatore convocò due concili: a Rimini per i vescovi occidentali e a Seleucia per gli orientali, nel tentativo di giungere a un compromesso che di fatto riconfermava la rinuncia all'uso del termine *consustanzialità*. Questa imposizione non fu gradita ai fedeli del credo niceno ed esacerbò il clima di intolleranza tra le parti. Alla morte del patriarca di Costantinopoli, Alessandro, l'ariano Macedonio ottenne la sede episcopale solo con la forza e con

l'intervento militare, dopo che il rivale Paolo, vicino alla Chiesa di Roma, venne rapito, esiliato e assassinato. Le sommosse popolari che seguirono all'insediamento di Macedonio furono soffocate nel sangue; lo stesso vescovo si sentì autorizzato dall'autorità imperiale di Costanzo, che lo proteggeva e aveva favorito il suo insediamento, a imporre il suo ministero anche con l'uso delle armi.

Le decisioni die concili di Rimini e Seleucia ebbero conseguenze anche in Occidente. A Milano, ad esempio, alla morte del vescovo Dionigi fu imposto l'ariano Aussenzio.

Solamente nel 380, consigliati dal vescovo di Milano, Ambrogio, gli imperatori Teodosio e Graziano emanarono l'editto di Tessalonica che proclamava il cristianesimo niceno unica religione dell'impero. Le dottrine di Ario furono definitivamente bollate come eretiche, e per la prima volta il cristianesimo niceno fu definito ortodosso (cioè retta dottrina) e cattolico (cioè universale). Sebbene l'editto prevedesse pene e punizioni per gli eretici, si trattò in realtà di una persecuzione non violenta: i vescovi ariani furono allontanati e tutte le chiese affidate al controllo die cattolici, escludendo gli ariani da ogni luogo di culto anche dove, come a Costantinopoli, la loro comunità era decisamente di gran lunga più numerosa. Negli anni successivi, Teodosio ribadì con una serie di editti la sua persecuzione contro l'eresia ariana, che prevedeva la proibizione delle riunioni di culto, la destituzione e la comminazione di forti multe a vescovi e preti, l'esclusione da professioni onorevoli e lucrose, e (poiché gli ariani separavano la natura del Padre da quella del Figlio) l'inibizione alla capacità di lasciti testamentari. In qualche caso si giunse anche a pronunciare sentenze capitali, che però furono eseguite raramente perché Teodosio era in realtà più propenso alla correzione che non alla punizione.

2. Ulfila. La conversione dei goti

L'arianesimo, tuttavia, era ben lungi dallo scomparire perché nel iv secolo aveva cominciato a diffondersi ampiamente tra le

popolazioni germaniche gravitanti, grazie a rapporti di alleanza militare, con la parte orientale dell'Impero: ostrogoti, visigoti e vandali, già sotto gli imperatori Costanzo ii e Valente, si convertirono al cristianesimo ariano e diedero vita a una propria gerarchia ecclesiastica. L'azione missionaria più significativa fu però quella compiuta alla metà del secolo da Ulfila, nato nel 311 da genitori romani originari della Cappadocia ridotti in cattività dai goti sul finire del iii secolo. Oltre al goto, Ulfila (o Wulfila, letteralmente "Lupacchiotto") conosceva il greco e il latino e per questo venne inviato più volte a Costantinopoli come ambasciatore, dove entrò in contatto con l'arianesimo. Qui, nel 341, venne nominato vescovo die goti da Eusebio di Nicomedia, un tempo compagno di studi di Ario, con lo scopo di evangelizzare il suo popolo. Inizialmente, la sua missione fu fallimentare: re Atanarico scatenò una persecuzione contro coloro i quali si erano convertiti al cristianesimo e Ulfila dovette guidarli a migrare, con il beneplacito di Costanzo ii, al confine tra le attuali Romania e Bulgaria.

Ulfila tradusse la Bibbia dal greco al gotico precedendo di alcuni decenni la *Vulgata* di san Girolamo, ma a differenza di quest'ultima, la sua ebbe una diffusione limitata poiché nel 380, come si è detto, la dottrina di Ario sarebbe stata definitivamente condannata come eretica. Ciononostante, la confessione ariana, insieme con l'elaborazione del mito delle comuni origine scandinave di tutte le popolazioni germaniche e di uno stile ornamentale fatto di corpi di animali intrecciati, divenne nel v secolo uno degli elementi distintivi di queste popolazioni, proponendo una identità comune da contrapporre a quella romana. Da questi caratteri, e dal fatto che la loro fede fosse ormai considerata eretica, derivano le frequenti accuse di violenza e intolleranza mosse contro gli ariani. Basti pensare al significato traslato, ancora oggi in uso, della parola *vandalo*, cioè distruttore senza raziocinio, che deriva dalla fama di oppressori e demolitori della romanità fatta circolare dai vescovi cattolici in riferimento alla dominazione die vandali in Africa settentrionale, che da altre fonti risulta essere invece caratterizzata come conservatrice dello stile di vita romano e impegnata nella ricerca di forme di legittimazione imperiale (come la coniazione di proprie monete recanti però il nome dell'imperatore). La diffusione

dell'arianesimo nelle popolazioni germaniche, per le gerarchie cattoliche era essenzialmente una minaccia politica, da cui derivarono le accuse di violenza e intolleranza rivolte agli ariani. Per la stessa ragione, l'episcopato romano avrebbe celebrato in un'ottica provvidenzialistica la conversione al cristianesimo cattolico del re die franchi Clodoveo, avvenuta nel 496: dopo questo evento il sovrano appariva trasformato da barbarico re militare in una figura che aveva i tratti prestigiosi del funzionario romano. Clodoveo qualificava il proprio potere nel segno dell'adesione all'ortodossia di cui si faceva difensore.

---

[5] *Atti degli Apostoli*, 8, 9-10.

[6] Epifanio di Salamina, *Panarion*, a cura di A. Mirto e A. Mele, Città Nuova, Roma 2017, xlvii, 4.

[7] R. Riedinger (a cura di), *Concilium universale Constantinopolitanum Tertium*, *Pars prima – Concilii actiones* i-xi, in E. Schwartz (a cura di), *Acta conciliorum oecumenicorum. Series Secunda. Volumen ii/1*, De Gruyter, Berlino 1990.

[8] Pelagio, *Epistola a Demetriade*, a cura di D. Ogliari, Città Nuova, Roma 2010, p. 72.

[9] Filostorgio, *Historia Ecclesiastica*, viii, 9; Fozio, *Ex Ecclesiasticis Historis Philostorgi Epitome*, in J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. lxv, Apud Fratres Garnier, Parigi 1864.

[10] Damascio, *Vita Isidori*, 77, 1-4, a cura di C. Zintzen, in R. Kassel, R. Merkelbach (a cura di), *Bibliotheca græca et latina*, i, Olms, Hildesheim 1967.

[11] Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, vii, 15, in J. P. Migne, *op. cit.*, vol. lxvii, pp. 344-345.

[12] Damascio, *Vita Isidori*, 77, 1-8 a cura di C. Zintzen, in R. Kassel, R. Merkelbach (a cura di), *op. cit.*

[13] Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, vii, 15, in J. P. Migne, *op. cit.*, vol. lxvii.

[14] H. Zotenbert (a cura di), *La Chronique de Jean de Nikioû*, in *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, xxiv, i, Parigi 1883, pp. 125-605.

[15] Socrate Scolastico, *Storia Ecclesiastica*, vii, 15, in J. P. Migne, *op. cit.*, vol. lxvii.

[16] H. Zotenbert (a cura di), *La Chronique de Jean de Nikioû*, in *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, xxiv, i, Parigi 1883, pp. 344-45.

[17] Giovanni Malalas, *Cronografia*, in J. P. Migne, *op. cit.*, vol. xcvii.

Bibliografia

Opere di carattere generale

c. andersen, g. denzler, *Dizionario storico del Cristianesimo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

c. augias, r. cacitti, *Inchiesta sul Cristianesimo. Come si costruisce una religione*, Mondadori, Milano 2008.

g.b. bazzana, *Autorità e successione. Figure profetiche nei testi del giudeo-cristianesimo antico*, ebf, Milano 2004.

p.f. beatrice, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Il Mulino, Bologna 1992.

r. cacitti, *Dal Gesù storico al cristianesimo imperiale. Percorsi dentro la storia delle origini cristiane*, Gaspari, Udine 1999.

a. cameron, *I bizantini*, Il Mulino, Bologna 2008.

g. filoramo, s. roda, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari 1992.

m. gallina, *Ortodossia ed eterodossia*, in G. Filoramo, D. Menozzi, *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, Laterza, Roma-Bari 1997.

id., *Bisanzio. Storia di un impero (secoli iv-xiii)*, Carocci, Firenze 2008.

id., *La formazione del Mediterraneo medievale*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 227-247.

j.f. haldon, *Bisanzio: lo stato romano orientale*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 141-174.

h. jedin, *Breve storia dei Concili*, Morcelliana, Brescia 1989.

g. jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini a Nicea*, Carocci, Firenze 1997.

c. la rocca, *Cristianesimi*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 113-140.

e. luttwak, *La grande strategia dell'Impero Bizantino*, Rizzoli, Milano 2009.

f.g. maier (a cura di), *L'Impero bizantino*, Storia Universale Feltrinelli, n.13, Feltrinelli, Milano 1974.

c. mango, *La civiltà bizantina*, Laterza, Roma-Bari 2014.

g. ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Einaudi, Torino 2014.

g. ravegnani, *Introduzione alla storia bizantina*, Il Mulino, Bologna 2008.

a. schiavone, *Il mondo tardoantico*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 43-62.

p. siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Su Ebion ed Elchasai

g.p. luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai. Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, Mohr Siebeck, Tübingen 1985.

Sulle dottrine gnostiche e sul manicheismo, Marcione e il marcionismo

u. bianchi (a cura di), *Le origini dello gnosticismo*, Brill, Leiden 1967.

s. cola (a cura di), *Pseudo-Clemente, I Ritrovamenti (Recognitiones)*, Città Nuova, Brescia 1993.

b. ehrman, *I cristianesimi perduti*, Carocci, Firenze 2003.

g. filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

g. gnoli (a cura di), *Il Manicheismo*, voll. i-ii-iii, Fondazione L. Valla, Mondadori, Milano 2003-2008.

r.m. grant, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1959.

j.m. lieu, *Marcione: come si fabbrica un eretico*, Paieia, Torino 2020.

e. lupieri, *I mandei. Gli ultimi gnostici*, Paieia, Brescia 1993.

e. norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, «Rivista Biblica Italiana», n. 34, 1986), pp. 543-597.

g. pagliarino, *Cristianesimo e Gnosticismo: 2000 anni di sfida*, Prospettiva Editrice, Civitavecchia-Roma 2003.

r. perrotta, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2008.

g. russell, *Regni dimenticati. Viaggio nelle religioni minacciate del Medio Oriente*, Adelphi, Milano 2016.

m. tardieu, *Il Manicheismo*, Giordano, Cosenza 1998.

g. visonà (a cura di), *La speranza nei padri*, Edizioni Paoline, Milano 1993.

Sui monarchiani: Teodoto il banchiere, Paolo di Samosata, Noeto di Smirne

a. baldini, *Il ruolo di Paolo di Samosata nella politica culturale di Zenobia e la decisione*

di *Aureliano ad Antiochia*, Patron, Bologna 1975.

g. bardy, *Monarchianisme*, in aa.vv., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol. 10.2, colonne 2193-2209, Letouzey et Ané, Parigi 1908-1972.

id., *Paul de Samosate: étude historique, Spicilegium sacrum lovaniense*, Louvain 1929.

r. cantalamessa, *Prassea e l'eresia monarchiana*, «La Scuola Cattolica», n. 60, 1962, pp. 28-50.

Su Montano e il montanismo

r. laurentin, *Il movimento carismatico nella Chiesa cattolica. Rischi e avvenire*, Queriniana, Brescia 1977.

r. penna (a cura di), *Il Profetismo da Gesù di Nazaret al Montanismo*, Atti del iv Convegno di studi neotestamentari (Perugia, 12-14 settembre 1991), Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

c. trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Su Novaziano

a. de feo, *Il mistero della Trinità secondo Novaziano*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale issr "S. Massimiliano M. Kolbe", Vallo della Lucania 1996.

r.j. de simone, *The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A study of the text and the doctrine*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1970.

Su Donato di Case Nere e il donatismo

c. boyer, *Sant'Agostino e i problemi dell'ecumenismo*, Studium, Roma 1969.

t. caputo, *Il processo a Ceciliano di Cartagine*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1981.

a. pincherle, *Il donatismo*, Ricerche, Roma 1960.

Su Priscilliano d'Avila e il priscillianesimo

v. burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, University of California Press, Berkeley 1995.

s.j. gabriel sanchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste: doctrine et pratique du priscillianisme du IVe au VIe siècle*, Beauchesne, Parigi 2009.

c. gabrielli, *Legislazione conciliare e priscillianesimo*, in g.a. cecconi, c. gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardo antico*, Edipuglia, Bari 2011, pp.

319-337.

Su nestorianismo, monofisismo e monotelismo

c. fraisse-couet, *Il dibattito teologico nell'età di Teodosio ii: Nestorio*, in j. mayeur, ch. e l. pietri, a. vauchez, m. venard (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, 14 voll., Borla, Roma 2000-2005.

h. jedin, *Storia della Chiesa vol. 3: La Chiesa tra Oriente e Occidente*, Jaca Book, Milano 2006.

a. olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e le non calcedonesi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003.

Su Pelagio e il pelagianesimo

a. berthoud, *La controverse pélagienne; un conflit psychologique entre l'Orient et l'Occident*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 1929., pp. 134-135.

u. koch, *Pelagio e la lettera agli Ebrei*, in «Religio», n. xi, 1935, pp. 21-30.

s. prete, *Pelagio e il pelagianesimo*, Morcelliana, Brescia 1961.

m. zappalà, *Stoicismo e cristianesimo nell'etica pelagiana*, in «Bollettino di studi storico-religiosi», n. ii, 1922.

Su Ipazia di Alessandria

g. beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Editori Riuniti, Roma 1993.

m. dzielska, *Ipazia e la sua cerchia intellettuale*, in «Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium», Byzantina et Slavica Cracoviensia, Cracovia 1991.

s. ronchey, *Ipazia. La vera storia*, bur Rizzoli, Roma 2011.

j. toland, *Ipazia. Donna colta e bellissima fatta a pezzi dal clero*, Clinamen, Firenze 2009.

Su Ario e l'arianesimo

p. heather, *The Fall of the Roman Empire*, Macmillan, Londra 2005.

m. simonetti, *La crisi ariana nel iv secolo*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 1975.

r. williams, *Arius: Heresy and Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

Parte seconda.
L’età medievale

1.
La Chiesa di Roma e il dissenso ereticale

Tra il vii secolo e gli inizi del Cinquecento si andò definendo un cristianesimo occidentale chiaramente distinto da quello bizantino. Eppure, questo cristianesimo era convinto di rappresentare la cattolicità, ovvero l'universalità della fede in Gesù Cristo; anzi, l'affermazione del cattolicesimo romano si costruì tra xii e xiii secolo sull'ideologia universalistica. Proprio nel divenire Chiesa convergente e culminante nel papato romano, che nel Duecento si fece monarchia pontificia, andarono sempre più chiudendosi gli spazi per qualsiasi forma di dissenso ed elaborandosi forme di conversione e coercizione anche violenta. Nie secoli centrali del Medioevo, la Chiesa uscita dalla riforma gregoriana portò a compimento un processo di definizione ideologica che le consentì di dichiarare estranie sia i non cristiani sia i dissidenti. Questo ebbe come conseguenza la necessità di una definizione giuridica dell'eresia che la rendesse perseguibile anche a livello penale; in particolare, come vedremo, l'eresia passò da reato d'opinione perseguibile con l'allontanamento dalla comunità cristiana (scomunica) a vero e proprio crimine penale, equiparato per gravità e durezza punitiva al delitto di lesa maestà, e per il quale venne istituita l'Inquisizione, una struttura permanente e centralizzata che

andava progressivamente sostituendosi alla tradizionale azione pastorale die vescovi.

Tra il tardo antico e i primi secoli del Medioevo, come già abbiamo avuto modo di vedere, si era progressivamente acuita la divisione tra Oriente e Occidente. Per la Chiesa di Roma il legame con l'impero bizantino si era rivelato sempre meno utile, soprattutto in concomitanza con l'invasione die longobardi di confessione ariana. Questa ebbe un duplice esito: da un lato la lunga persistenza eterodossa della tradizione ariana e dall'altro il progressivo affermarsi in Occidente della Chiesa di Roma come unica depositaria della giusta interpretazione della verità, da cui sarebbe derivata, inevitabilmente, anche la definizione della *menzogna* eterodossa. Al ridefinirsi del progressivo controllo delle strutture ecclesiastiche sulla società e alla loro necessaria riorganizzazione, fece seguito il profondo desiderio di adeguare queste istituzioni, da secoli compromesse con i poteri secolari, a una rinnovata esigenza di purezza e moralità, elaborata prevalentemente negli ambienti monastici. Era un impulso di rinnovamento che nasceva non tanto dall'esigenza di innovare quanto piuttosto di *reformare*, cioè di restituire a una Chiesa che se ne era progressivamente distaccata, l'antica forma evangelica.

Certamente però, non mancarono questioni teologiche e dottrinali legate al progressivo allontanamento dalla Chiesa bizantina, ma anche a controversie tutte interne alla cristianità occidentale. In epoca carolingia si accese un aspro dibattito sulla predestinazione, che ebbe inizio intorno all'840 per le riflessioni del monaco sassone Gotescalco. Partendo dalla dottrina elaborata da Agostino quasi mezzo millennio prima, il monaco attribuiva la salvezza die buoni e la dannazione die malvagi a una doppia predestinazione derivante in eterno dalla volontà di Dio attraverso la concessione della grazia ad alcuni e non ad altri. Contro il monaco insorse l'abate di Fulda,ì Ràbano Mauro, in seguito arcivescovo di Magonza e già allievo di Alcuino da York. La dottrina di Gotescalco venne condannata da un sinodo di vescovi a Magonza presieduto proprio da Ràbano; interessante è lo scambio epistolare che ebbe in seguito con il vescovo Incmaro di Reims. Quest'ultimo considerava Gotescalco eretico e pericoloso perché la sua dottrina si era diffusa nonostante

la condanna e, in accordo con Ràbano, temeva che i fedeli non sentissero più la responsabilità dei propri meriti né dei propri demeriti come elementi essenziali per la salvezza. Dal punto di vista teologico, si accusava Gotescalco di ignorare la distinzione tra prescienza e predestinazione: Dio conosce e prevede tutto, ma predestina infondendo la grazia divina solo il bene e la felicità eterna, non il male e la dannazione conseguenti, previsti da Dio ma non predestinati dalla sua volontà. Il monaco sassone rispose che distinguere prescienza e predestinazione significava interporre in Dio un intervallo cronologico fra il momento della prescienza e quello del giudizio; ma questo non poteva essere perché Egli è immutabile nell'eternità. Per combattere questa tesi, Incmaro interpellò il grande filosofo irlandese Giovanni Scoto Eriugena, che considerò centrale nell'eresia di Gotescalco il rapporto di rigida necessità supposto fra l'onnipotenza di Dio e l'azione umana, e rivendicò la libertà dell'uomo come condizione imprescindibile per ogni giudizio su di lui. Non si doveva dunque parlare di arbitraria predestinazione, ma di un ordinamento divino e di una legge di Dio mediatrice tra la sua onnipotenza e le possibilità dell'uomo. Incmaro di Riems sottolineò come il viecolo della grazia divina fossero i sacramenti dispensati dalla Chiesa; Gotescalco non cedette e morì persuaso della propria verità, giudicando eretico chi lo accusava di eresia.

In epoca successiva, Pier Damiani (1007-1072) si scagliò contro teologi e filosofi che spregiavano l'arbitrio assoluto di Dio non vincolabile ad alcuna necessità logica del nostro pensiero. Il teologo ravennate giunse ad affermazioni radicali. Sostenne infatti che non esistesse limite alla potenza di Dio se non la volontà di Dio stesso che può far sì che ciò che è stato non sia avvenuto nel nostro presente, nel nostro passato e anche nel nostro futuro poiché Egli può fare che ciò che è stato non sia avvenuto. Era una risposta estrema e un'accusa alle sottigliezze teologiche e dottrinali; nel frattempo, però, in più parti d'Europa le correnti ascetico-moralistiche rilevavano l'inefficacia die sacramenti ecclesiastici sui costumi, in particolare la diffusione di simonia e concubinato nel clero; alimentarono dissensi teologici violenti sulla necessità e validità dell'ordinamento ecclesiastico che vennero condannati

come ereticali e con una nuova, estrema, violenza, combattuti. Erano gruppi di varia provenienza geografica e sociale che vennero bollati come manichie dai loro avversari, anche se in molti casi non proponevano l'antica contrapposizione tra i principi di Bene e Male, quanto piuttosto quella tra le istituzioni della Chiesa e un'intransigenza etico-religiosa che si spingeva fino alla condanna di ogni aspetto della vita carnale.

Tra il i e il ii millennio, nella cristianità occidentale, parallelamente alla fioritura ecclesiastica, che faceva scrivere al cronista Rodolfo il Glabro «che il mondo si copriva di un manto di chiese», si ebbero rivendicazioni dottrinali ed esperienze religiose molto diverse tra loro che vennero tacciate di eresia. Ad esempio, nella Champagne, Leutardo di Vertus, dopo aver spezzato il crocefisso, lesse e commentò il Vangelo e predicò contro l'obbligo del pagamento delle decime alla Chiesa. Intorno al 1018, eretici dualisti in Aquitania, così indicati da Ademaro di Chabannes, negavano «il battesimo, la croce e tutta la santa dottrina, con l'intenzione di mostrarsi come monaci che si astenevano dal cibo e simulavano la castità, ma fra di loro esercitavano la lussuria ed erano messaggeri dell'Anticristo»[18]. Nel 1022 alcuni canonici di Orléans negavano la Trinità, l'incarnazione di Cristo, la maternità divina di Maria, rifiutavano i sacramenti e non consumavano carne. Nel 1025 ad Arras, alcuni predicatori, forse provenienti dalla penisola italiana, negavano i sacramenti, accettavano solo il Vangelo e ritenevano che la salvezza non venisse dalla grazia ma esclusivamente dai meriti delle proprie azioni; si proponevano di evitare la concupiscenza e di mantenersi con il loro lavoro. Tra il 1048 e il 1049, i dissidenti di Châlons-sur-Marne rifiutavano i cibi di carne e l'uccisione di animali, il matrimonio e sostenevano di poter conferire lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani. Significativa fu l'esperienza del borgo di Monforte che intorno al 1028 era interamente eretico – dalla contessa ai contadini –, dove si leggeva la Bibbia interpretandola spiritualmente, si predicava una morale che tendeva al distacco dalla realtà materiale, anche attraverso la morte violenta da intendersi come martirio. Molte di queste esperienze ci sono però note attraverso gli atti die processi a cui furono sottoposte o tramite cronache posteriori; dunque,

comprendere da quali dottrine e consapevolezza teologica fossero caratterizzate è difficilmente ricostruibile. Molto più verosimile che questi fenomeni, chiamati dai contemporanie con nomi antichi (manichie ad esempio), fossero testimonianza di una volontà di ripartire dal Vangelo per rivedere l'intero codice di valori religiosi da proporre a tutta la società e a una Chiesa che si vedeva degenerata e corrotta. Se possibile, le allarmate denunce die cronisti e la repressione di queste prime forme di dissenso mostrano un problema destinato a essere gravido di conseguenze nie secoli centrali del Medioevo: il distacco tra l'elaborazione teologica e la concreta esperienza religiosa, tra la dottrina e l'attività pastorale era tale da rendere inevitabili, in ogni strato della società, sempre più pressanti istanze di riforma.

1. I laici e la riforma ecclesiastica: la pataria di Milano

Nel corso dell'xi secolo, gli ambienti monastici resero esplicita l'esigenza di un rinnovamento delle gerarchie ecclesiastiche e coinvolsero in questa istanza i laici, ai quali si offriva la possibilità di manifestare apertamente il loro desiderio di rinnovamento e di criticare i costumi corrotti del clero. Nel giro di alcuni decenni, questo processo giunse ai vertici della gerarchia, con l'avvento al soglio pontificio di una serie di papi che procedettero al riassetto della Chiesa di Roma in quella eccezionale stagione che prende il nome di riforma gregoriana. Nel clima della riforma, il coinvolgimento die laici nella lotta contro il clero simoniaco o nicolaita (come si indicavano i sacerdoti concubinari) diventò un

efficacissimo strumento di pressione sugli oppositori come avvenne, ad esempio, a Milano, dove anche i ceti più umili della città, animati dalla predicazione del diacono Arialdo, si mobilitarono contro il clero maggiore e lo stesso vescovo, accusandoli di corruzione e di comportamenti moralmente inaccettabili. Va detto però che le pratiche contro cui si scagliavano i riformatori erano da lungo tempo tollerate in numerose tradizioni ecclesiastiche locali alle quali non era estraneo il concubinato o addirittura il matrimonio per i preti. Allo stesso modo, l'accusa di simonia in una grande diocesi come Milano era comprensibile, considerando il ruolo strategico della città per gli imperatori tedeschi che se ne assicuravano il controllo anche attraverso un arcivescovo e un clero maggiore di provata fedeltà, espressione dell'aristocrazia cittadina. La riforma fu dunque non solo un'idea di rinnovamento fondata sul Vangelo, ma anche la definitiva affermazione del papato – e il suo progressivo divenire monarchia pontificia – a discapito delle chiese locali; e in questa chiusura e centralizzazione si compì la parabola perdente degli eretici medievali.

La pataria milanese, dunque, si sviluppò sotto l'egida di Roma che inviò ai capi il vessillo di San Pietro affinché riconducessero alla cattolicità la corrotta chiesa ambrosiana: i patarini erano strumenti forse inconsapevoli del progetto egemonico del papato, che mirava a riportare sotto il suo controllo un episcopato che da tempo, più o meno apertamente, sosteneva la politica imperiale nella penisola. La pataria riuscì a elaborare anche una proposta che andava oltre la questione morale, coinvolgendo aspetti dottrinali, arrivando a definire «sterco di cane» i sacramenti impartiti dai sacerdoti simoniaci e a commettere l'atto sacrilego di strappare i preti dagli altari. Lo scontro tra le due fazioni cittadine si trascinò per alcuni decenni fondendosi, durante il pontificato di Gregorio VII, nel più vasto conflitto tra papato e impero che prende il nome di lotta per le investiture. La progressiva normalizzazione voluta dai suoi successori assorbì alcune istanze della riforma e della pataria ma, inevitabilmente, emarginò le posizioni più radicali, che confluirono nie posteriori movimenti pauperistico-evangelici e nell'eresia catara, che trovò nella pianura lombarda terreno fertile. Qualcosa di analogo avvenne anche intorno al 1067 a Firenze, dove i monaci di

Vallombrosa chiesero e ottennero la cacciata del vescovo Pietro Mezzabarba: la congregazione fondata poco tempo prima da Giovanni Gualberto era per il papato un'arma di sicura obbedienza in territori e anni non facili. Eppure in quel contesto, con grande lucidità, Pier Damiani osservava che i monaci avevano alimentato un clima di violenza, fomentando anche il disprezzo verso i sacramenti che, nel rifiuto di riconoscere la trasmissibilità della grazia divina attraverso di essi, avrebbe potuto finire col delegittimare il principio su cui si basavano la funzione e la legittimità del sacerdozio e della gerarchia ecclesiastica.

Il discrimine tra condanna e legittimazione delle violenze contro le gerarchie ecclesiastiche, nel quadro della riforma gregoriana, risiedeva nell'obbedienza al pontefice, poiché, come affermò proprio Gregorio vii, non si doveva ritenere cattolico chi «non concorda con la Chiesa di Roma». Il sorgere die movimenti religiosi e il loro collocamento nel campo dell'eterodossia dipendevano, dunque, dall'accettazione del primato del papa. È facile immaginare che nella Chiesa del xii secolo, nella quale l'autorità pontificia sulla cristianità occidentale era consolidata e messa al sicuro dalle ingerenze imperiali, il coinvolgimento die laici nel giudizio su uomini e istituzioni ecclesiastiche non aveva più ragione d'essere e non poteva più trovare spazio. Segno di questo mutamento è lo spostamento semantico del termine *patarino*, che diveniva sinonimo di *cataro*, entrando dunque a pieno diritto nel campo dell'eresia; accadde, tuttavia, che l'esclusione die laici e la cocente delusione negli ambienti più radicali per gli esiti della riforma gregoriana aprirono le porte a forme di denuncia, dissenso e aperta ribellione sempre più violente, e a sempre più drammatiche risposte delle gerarchie.

2. Lo scisma con la Chiesa

ortodossa

Nel corso del IX secolo, la disputa che aveva contrapposto il patriarca Fozio a papa Niccolò I si era risolta, e la comunione tra Roma e Costantinopoli era stata sostanzialmente ristabilita. Questo non aveva però rallentato il processo di allontanamento culturale, prima che religioso, tra i due mondi, e alle controversie dogmatiche andavano a sommarsi questioni di natura secolare. In particolare, i Normanni nel Sud Italia, fedeli alleati del vescovo di Roma, erano pronti a sostenerne le rivendicazioni di giurisdizione ecclesiastica sul Mezzogiorno in funzione antibizantina. L'insieme di questi problemi esplose alla metà dell'XI secolo, quando il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, sospettando che l'imperatore bizantino per ragioni politiche accettasse un'unione con la Chiesa di Roma, decise di chiudere le chiese latine della capitale. Al contempo, l'arcivescovo di Bulgaria recapitò a nome di Cerulario una lettera al papa nella quale si condannavano alcune pratiche occidentali come l'uso del pane azimo nella liturgia. Papa Leone IX considerò offensive tali affermazioni, e inviò a Bisanzio il cardinale Umberto di Silva Candida, un monaco intransigente proveniente dalla Lorena, perché indagasse sulle decisioni del patriarca. Fu l'inizio di uno scontro che si concluse nel 1054 con la reciproca scomunica tra i rappresentanti delle due Chiese. Alcuni studiosi hanno voluto negare all'episodio il carattere di un vero scisma, ponendo l'accento sul conflitto tra due personalità arroganti; tuttavia, nell'esasperazione delle questioni formali e nell'assenza di volontà di conciliazione, si manifestavano due diverse istanze: le ambizioni monarchiche del papa e la volontà scismatica del patriarca ormai egemone sul mondo greco. Secoli di usi, di vita spirituale, di tradizione liturgica più lontani di quanto lasciassero intendere le relazioni ufficiali trasformarono un incidente in una frattura insanabile. Decisivo in senso negativo fu l'apporto delle crociate, che i pontefici bandirono con regolarità a partire dal 1095 e che risultarono incomprensibili al mondo bizantino.

DIVISIONE DELLA CRISTIANITÀ DOPO LO SCISMA DEL 1054

3. La Chiesa di Roma, i catari e i movimenti pauperistico-evangelici

La riforma gregoriana aveva beneficiato della partecipazione die laici, ma nel corso del xii secolo quelle ingerenze non potevano più essere tollerate dalla gerarchia ecclesiastica che, in nome della sua indipendenza (*libertas*) dal potere secolare, affermava il diritto di essere ricca e potente, segnando la sconfitta delle aspirazioni a un ritorno alla povertà evangelica che avevano animato una parte die riformatori dell'xi secolo e dato vita a esperienze come il monachesimo cistercense. Emblematica, da questo punto di vista, la vicenda di Arnaldo da Brescia, che intorno al 1115 era stato attento ascoltatore delle lezioni del grande filosofo Abelardo all'università di Parigi. Ispirato dal maestro, Arnaldo sosteneva che solo

attraverso la rinuncia ai beni mondani, la Chiesa potesse essere vera testimone e custode del messaggio di Cristo. Come già aveva fatto la pataria milanese del secolo precedente, il religioso, tornato a Brescia, incitò la popolazione a ribellarsi contro il vescovo Manfredo, e per questo incorse nella censura di papa Innocenzo II che gli intimò di lasciare la città e gli vietò di predicare. Nonostante la successiva condanna nel 1140 al silenzio perpetuo in monastero, nel 1145 giunse a Roma per riconciliarsi col papa, ma finì con l'impegnarsi nuovamente nella predicazione contro i costumi della curia pontificia. Raggiunto da una nuova scomunica, dovette abbandonare la città e, catturato da Federico I Barbarossa – sceso in Italia per essere incoronato imperatore dal papa – venne giustiziato. Arnaldo da Brescia incarnò il tardo rappresentante del radicalismo che aveva animato la pataria e la riforma dell'XI secolo, e che ora era scivolato nel campo del dissenso ereticale assieme ad altre figure come Pietro di Bruis, il monaco Enrico, il fiammingo Tanchelmo o Éon de l'Étoile; nomi di eresiarchi che sarebbero stati citati in tutte le successive bolle papali contro l'eresia. Al di là delle differenti posizioni dottrinali, erano tutti accomunati da una morale derivante dalla lettura del Vangelo, che conduceva al desiderio di tornare all'esempio apostolico per dare vita a una Chiesa austera, povera e penitente. Il ritorno al Vangelo portava anche questi uomini e donne dissidenti al rifiuto di pratiche cultuali e liturgiche ormai profondamente radicate nella maggior parte della popolazione come il battesimo die bambini, il culto della croce – considerata infamante simbolo del martirio di Cristo –, le preghiere per i defunti, fino al disconoscimento del valore carismatico dell'eucaristia.

4. Tra repressione e

normalizzazione: Valdo di Lione, le beghine, gli umiliati

Nel 1184, a Verona, papa Lucio iii emanò la decretale *Ad abolendam,* rivolta prevalentemente contro catari e patarini, ma destinata a colpire anche altri movimenti di rinnovamento spirituale ed evangelico, espressione della rinascita religiosa di carattere pauperistico e penitenziale emersa già nel secolo precedente. Tra tutti questi gruppi, è paradigmatica la vicenda die poveri di Lione e degli umiliati per comprendere l'azione del papato rispetto alla dissidenza religiosa. I poveri di Lione erano comparsi intorno agli anni Settanta del xii secolo intorno alla figura di Valdesio, che si era fatto portatore di un messaggio di povertà vissuta nell'esercizio di attività manuali e di predicazione penitenziale itinerante. Il movimento si presentò davanti a papa Alessandro iii nel marzo del 1179, durante il terzo concilio lateranense, chiedendo l'approvazione della traduzione in francese di un *Salterio*, un testo biblico usato per apprendere i primi rudimenti della preghiera e della lettura. La loro richiesta era espressione dell'esigenza di un'educazione die laici fondata sulla lettura individuale die testi sacri; inoltre chiedevano di essere dispensati dal divieto canonico della predicazione die laici, che era costata loro l'espulsione dalla diocesi di Lione. I poveri di Lione si facevano sostenitori di un impegno anticataro che uno di loro, Durando d'Osca, avrebbe compendiato nel *Liber Anthieresis*, redatto tra il 1179 e il 1184. Valdesio ottenne l'autorizzazione a predicare la povertà e viverla in forma comunitaria, ma contro il suo movimento crebbe l'ostilità del clero che esplose violentemente quando, tra il 1182 e il 1183, iniziarono a predicare anche alcune donne, ledendo un diritto considerato clericale e maschile. Il vescovo di Lione, Jean Bellesmaines, ritirò l'autorizzazione, ma Valdesio continuò a predicare e il suo movimento venne inserito nel novero degli eretici elencati dalla *Ad abolendam* come predicatori

non autorizzati. Già nell'ultimo quindicennio del xii secolo, gruppi di poveri di Lione erano attestati in Italia settentrionale, e all'inizio del Duecento in molte parti d'Europa. La scomunica di Lucio iii portò all'emergere di correnti oltranziste che al diritto di predicare assommavano quello di amministrare sacramenti, compresa l'eucaristia, sebbene con valenza solo commemorativa. Tra il 1208 e il 1210, si consumò la definitiva rottura con la Chiesa, ma alcuni esponenti del movimento scelsero la via della riconciliazione guidati da Durando d'Osca e Bernardo Primo, che fondarono rispettivamente i poveri cattolici e i poveri riconciliati, movimenti destinati a estinguersi rapidamente, confluendo in esperienze religiose ortodosse. Nel corso del xiii secolo, sotto gli attacchi della nascente Inquisizione, si restringeva lo spazio per la predicazione valdese e i gruppi originari (gli ultramontani, i seguaci di Valdesio, i poveri lombardi e i leonisti della Germania) finirono progressivamente con lo strutturarsi come piccole Chiese alternative a quella romana, facendosi da itineranti a stanziali e sopravvivendo, come nelle valli alpine del Piemonte occidentale che ancora portano il loro nome, nell'isolamento culturale e geografico proprio delle realtà marginali, per confluire infine nella Riforma protestante.

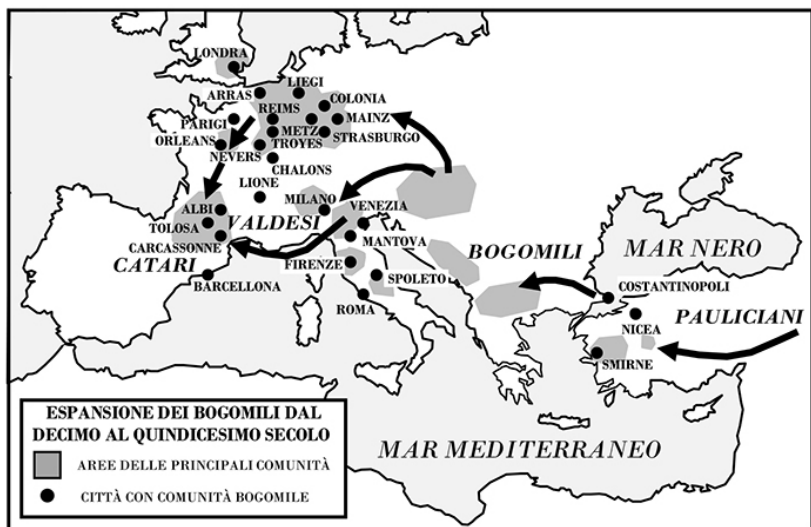
La decretale di Lucio iii, che dava, come vedremo, anche una prima struttura all'ufficio inquisitoriale, era esclusivamente di natura repressiva, e non era in grado di rispondere alla domanda religiosa presente nella società; alla fine del xii secolo si moltiplicarono attorno, o al di fuori, della Chiesa esperienze di penitenza individuale e collettiva. Tra il 1170 e il 1220, nel Nord Europa, gruppi di pie donne cominciarono a riunirsi in luoghi prossimi a una chiesa per vivere una vita comunitaria in povertà, preghiera e penitenza, sostenendosi con il lavoro manuale e l'elemosina. Erano i cosiddetti *beguinages* ("beghine", termine dall'etimo incerto) che, legati a figure come Giuliana di Mont-Cornillon e Maria d'Oignies (in seguito rispettivamente santificata e beatificata), avrebbero avuto vasta diffusione nelle Fiandre e nelle regioni settentrionali europee, originando analoghi movimenti femminili – e meno frequentemente misti – anche in Italia, nel corso del Duecento e del Trecento. Il lavoro in queste esperienze era inteso come fardello derivante dal peccato originale e allo stesso

tempo come strumento di redenzione e imitazione della vita apostolica, assumendo talora la caratteristica della santità.

Di fronte a questa molteplicità di istanze, la Chiesa di Roma non poteva limitarsi alla repressione che avrebbe finito con l'allontanare dalla comunità anche quei cristiani che avrebbero potuto contribuire a risanarla e rinsaldarla; in qualche modo, era necessario assecondare queste spinte. Certamente questo fu chiaro a papa Innocenzo iii che fu in grado di articolare una politica religiosa assai più complessa di quella die suoi predecessori, operando con ferma durezza verso quei movimenti dai caratteri ormai nettamente eterodossi, ma parallelamente differenziando le esperienze che ancora non avevano manifestato una violenta opposizione alle gerarchie ecclesiastiche. Fu questo il caso degli umiliati che, attestati nell'ultimo quarto del xii secolo in Italia settentrionale, erano stati equiparati ai poveri di Lione dalla *Ad abolendam*. Alla fine del secolo, si erano recati da Innocenzo iii per concordare una formula che garantisse la legittimazione canonica della loro esperienza di vita: anche per gli umiliati, il problema non era solo vivere la povertà evangelica, quanto il volerla predicare. Il papa si dimostrò aperto alle loro richieste, ma integrandoli nelle gerarchie ecclesiastiche: per coloro i quali già vivevano in comunità fu creato un nuovo ordine, nel quale confluirono come canonici e canonichesse regolari; per i laici che vivevano nelle proprie case si raccolsero norme morali e devozionali in un *propositum vitae* ("proposito di vita"), con cui non si creava un ordine, ma si legittimava l'ortodossia di una forma di vita. A quei laici era consentito predicare esclusivamente di argomenti morali: da un lato si concedeva un grande riconoscimento che non mortificava l'esperienza degli umiliati, ma dall'altro si escludeva definitivamente dalla competenza die laici la predicazione circa questioni di fede e sacramenti.

5. La crociata contro i catari

Se tutti questi movimenti proponevano una rigenerazione della gerarchia ecclesiastica, la minaccia più grande all'egemonia del cattolicesimo romano venne dall'eresia catara che proponeva una teologia differente, e che si diede una struttura tale da potersi proporre come Chiesa alternativa. La comparsa, o ricomparsa, di dottrine dualiste sarebbe da ricondurre alla diaspora die bogomili bulgari a seguito die provvedimenti presi contro di loro nel 1143 dall'imperatore bizantino Michele Comneno. Tra di loro esistevano già gruppi radicali che consideravano il demonio una divinità eterna al pari di Dio, ma l'aspetto essenziale del bogomilismo era ancora l'esempio apostolico. La loro diaspora li portò in Bosnia e Germania già negli anni Quaranta del xii secolo, in un clima di contatti e scambi anche culturali tra Oriente e Occidente alimentati dalla seconda crociata. Alla metà del secolo, in Francia cominciarono a comparire gruppi che aderivano al modello apostolico, disprezzando allo stesso tempo la materia e le sue forme di riproduzione, tra tutte il rapporto sessuale con il quale l'uomo si vincola alla carne di cui, come di tutta la materia, è signore il demonio. Loro si definivano catari (cioè puri), pregavano esclusivamente con il *Padre nostro*, e negavano i dogmi della Chiesa. È molto significativo cosa scrisse di loro quell'instancabile fautore del modello del monachesimo cistercense che fu Bernardo di Chiaravalle:

> Se voi li interrogate niente è più cristiano di questi eretici: quanto al loro modo di comportarsi, niente è più irreprensibile, e i loro atti sono d'accordo con le loro parole. Per quanto riguarda la loro morale non ingannano nessuno, non opprimono nessuno, non infieriscono contro nessuno; le loro guance sono pallide per il digiuno, non mangiano il pane dell'ozio, si nutrono del lavoro delle loro mani.[19]

Solo alcuni anni dopo, il giudizio delle gerarchie ecclesiastiche sarebbe stato estremamente diverso. Il dualismo moderato di questi primi gruppi di catari si sarebbe evoluto in forme più radicali in area bizantina: nelle loro credenze ricompariva la contrapposizione manichea tra un Dio signore della luce e dello spirito e un suo eterno antagonista signore delle tenebre, del male, della materia. Questa concezione, incompatibile con il cristianesimo, condusse al rifiuto del Vecchio Testamento e all'eliminazione dal Nuovo di tutti i passi riguardanti la corporietà di Cristo. Intorno al 1167, il vescovo bogomilo della Chiesa radicale di Costantinopoli incontrò a Milano il capo die catari italiani e lo convertì alla sua dottrina; la loro azione condusse alla nascita di una vera e propria Chiesa alternativa a quella cattolica, con una compatta e organizzata gerarchia episcopale. Questa imitazione delle strutture cattoliche non poté che condurre a uno scontro violentissimo con il papato, che in quei decenni andava elaborando le norme e i modi per perseguire il dissenso ereticale. Sotto il pontificato di Innocenzo iii, nel 1208, venne bandita la crociata anticatara in Provenza, un genocidio che non risparmiò i cristiani di quelle regioni, i quali vennero massacrati nella certezza che Dio avrebbe riconosciuto i

buoni; fu anche il genocidio della cultura occitana, che sarebbe entrata nell'orbita del controllo della monarchia francese (e della lingua d'oïl). La scelta innocenziana di indirizzare la crociata all'interno die confini della cristianità, ne snaturava una delle funzioni fondamentali – quella di incanalare all'esterno le inquietudini e la violenza della società feudale – e presupponeva una rilevante svolta ideologica, trasformando la *guerra santa* in uno strumento per combattere non solo infedeli ed eretici, ma in genere nemici o avversari politici del papato.

È centrale osservare come Innocenzo iii, in una missiva inviata ai cittadini di Viterbo accusati di appoggiare i catari, scrivesse:

> Se in virtù di sanzioni legittime, ai colpevoli di lesa maestà sono confiscati i beni e con una decisione misericordiosa si lascia solamente la vita ai loro figli, tanto più coloro che, allontanandosi dalla fede offendono Dio nella persona di Gesù Cristo, devono essere separati con una censura ecclesiastica, dal nostro capo Cristo poiché è molto più grave offendere la maestà eterna che quella temporale.[20]

Era una svolta rispetto al concilio lateranense del 1179, che aveva ribadito come i sacerdoti non potessero comminare pene cruente, rendendo necessario il ricorso al braccio secolare per l'esecuzione delle condanne; era un passo avanti anche rispetto agli accordi tra Lucio iii e il Barbarossa del 1184 contenuti nella decretale *Ad abolendam*, in cui si prevedeva la scomunica per quelle autorità che non avessero collaborato alla lotta all'eresia. Ora gli eretici, i loro figli, e chiunque in modo più o meno scoperto li avesse favoriti, dovevano essere separati e isolati dalla società in quanto criminali. L'eresia era al contempo delitto religioso-dottrinale e crimine di natura pubblica. Si apriva, come vedremo, anche la possibilità di un ribaltamento: l'opposizione politica al papato come quella di Federico ii di Svevia o, nel tardo Duecento, dello schieramento ghibellino, avrebbe potuto essere trattata come eresia.

6. Lucio iii e Innocenzo iii: la criminalizzazione del dissenso

Alla luce di quanto abbiamo osservato dell’operato die pontefici nell’ultimo quarto del xii secolo in funzione prevalentemente anticatara, vale la pena di fare alcune ulteriori considerazioni. La decretale *Ad abolendam*, emanata da Lucio iii nel 1184, mostrava piena consapevolezza teorica del fatto che ogni nuova esperienza religiosa nata fuori dall’approvazione della gerarchia era da considerarsi un crimine contro la società cristiana. Alle autorità ecclesiastiche spettava il giudizio, a quelle secolari il sostegno ai giudici e l’esecuzione della sentenza. Un passo ulteriore nella criminalizzazione del dissenso fu compiuto da Innocenzo iii, la cui ambizione era legittimare il potere assoluto del vescovo di Roma sulla cristianità, anche attraverso la difesa dell’ortodossia. Il Papa pose abilmente la questione sul piano giuridico invece che dogmatico, poiché la tutela dell’ordine sociale e politico dall’azione disgregatrice dell’eresia era funzionale alla salvezza eterna; in questo modo, tutti i mezzi diventavano leciti per la salvaguardia delle verità della fede. Il pontefice, dunque, nel 1199 emanò l’importantissima decretale *Vergentis in senium*, che equiparava il crimine di eresia a quello di lesa maestà, il più grave tra i reati previsti dalle leggi romane a difesa dell’impero. In tal modo, ogni esperienza religiosa o interpretazione dottrinale discordante da quella della Chiesa diventava un crimine contro la cristianità; allo stesso tempo, qualsiasi minaccia alla libertà della Chiesa, o alla sua autorità, poteva essere tacciata di eresia. Eretico veniva a essere chi violava le regole del sistema di cui la Chiesa ambiva a essere il perno. In tal modo, nello scontro con oppositori politici quali Federico ii di Svevia nel xiii secolo o Filippo iv il Bello nie primi anni del Trecento, costoro poterono essere bollati come eretici, scomunicati, e agenti del demonio nel mondo.

7. La demonizzazione degli eretici

Fondamentale per tutelare la società cristiana dall'eresia fu fissare lo stereotipo che legava gli eretici al diavolo, prototipo del Male, tentatore di Adamo ed Eva, dello stesso Cristo nel deserto e di tutta l'umanità. Gli eretici vennero definiti «membra del diavolo», «ministri del diavolo», «messi del diavolo», e venne loro attribuita ogni depravazione e pratica (anche sessuale) perversa. Significativo è un testo scritto nel 1220 dal monaco cistercense Cesario di Hiesterbach per i novizi del suo ordine. L'opera si situa cronologicamente in un momento decisivo dello scontro tra la Chiesa e i movimenti ereticali: quando cioè si vanno definendo gli strumenti giuridici e operativi della lotta, e la cultura chiericale definisce gli stereotipi della polemica contro gli eretici. Nel suo *Dialogus miraculorum*, voleva mostrare ai giovani futuri monaci i miracoli che avvengono ogni giorno, e nel capitolo *De daemonibus* propone esempi della malvagia opera del diavolo e die demoni sull'uomo. Si trattava ancora dell'eterno gioco tra Bene e Male, nel quotidiano cammino che conduce alla dannazione o alla salvezza. In questa lotta, ciascuno era accompagnato dalla presenza costante di un angelo dedito *ad custodiam* ("alla custodia") e di un angelo decaduto, dedito *ad exercitium* ("alla tentazione"). Perché il premio eterno si doveva meritare facendo prevalere le virtù sui vizi, e i demoni sfidavano, esercitavano l'uomo in funzione della salvezza. Per Cesario, il diavolo era come il leone o l'orso alla catena, si viene morsi solamente se si entra nello spazio in cui la fiera è costretta; così, perché l'uomo sia dannato, serve la duplice volontà dell'uomo e del demonio.

In uno die racconti, il vescovo di Besançon, non riuscendo a convertire due predicatori eretici, capaci anche di camminare sulle acque e resistere al fuoco, chiamò un negromante che evocò il

diavolo per scoprirne i segreti:

> Il diavolo rispose che essi: «Sono miei e da me mandati e predicano ciò che ho messo loro in bocca» […]. Il chierico domandò: «Che cos'è che impedisce che essi siano annegati nelle acque e bruciati dal fuoco?». Di nuovo il demonio rispose: «Essi conservano cuciti sotto le ascelle tra la pelle e la carne i miei scritti autografi nei quali è registrato l'omaggio da loro fattomi: per beneficio dei quali essi operano queste cose e non possono essere lesi da alcuno».[21]

Arrestati e privati degli scritti, vennero sfidati ad affrontare le fiamme, ma esitarono. La gente allora li spinse nel fuoco e loro arsero, come anticipazione della dannazione eterna cui erano destinati. Secondo Cesario, i poteri degli eretici provengono direttamente dall'inferno, e in generale tutte le eresie sono il frutto della malizia del diavolo. Nel XIII secolo, si rispolverarono tutte le armi della polemistica antiereticale: negli eretici il demonio opera ancora più intensamente che negli ossessi e le loro idee e i loro comportamenti sono il prodotto dello speciale rapporto che essi hanno con il diavolo. Non seguendo la legge divina, gli eretici infrangono l'ordinamento morale e il disordine che la loro azione provoca, rischiando di travolgere anche la vita sociale. L'eresia, dunque, condivide con il demoniaco una potenzialità destrutturante che rischia di farsi azione disgregatrice, se non intervengono le energie della cristianità ad arginarla. L'equiparazione eretici-demoni motiva ampiamente la paura e l'intolleranza degli uomini di Chiesa verso i dissidenti: l'enormità del pericolo rendeva impossibile sforzarsi di comprendere esperienze religiose differenti. Nell'immane sforzo di controllo della convivenza umana che l'istituzione ecclesiastica stava cercando di attuare, c'era spazio per degli aggiustamenti ma non per radicali trasformazioni o ripensamenti. Da questo punto di vista, gli eretici diventavano persino utili nel processo di conferma dell'autorità e della supremazia ecclesiastica.

8. Gli ordini mendicanti e la sconfitta degli eretici

Perché il dissenso ereticale potesse essere definitivamente sconfitto e i laici non cercassero di appropriarsi di compiti pastorali, era necessario che nascesse un nuovo tipo di clero attivamente impegnato nella predicazione. Nacque così, nel contesto della Francia catara, l'ordine die frati Predicatori, fondato da Domenico di Guzman, un canonico regolare di Osma, in Castiglia. Piuttosto che dedicarsi ai lontani infedeli, il religioso decise di combattere il nemico interno alla cristianità (i catari), attraverso l'esempio di una condotta irreprensibile, un'esemplare vita ascetica, e una solida cultura teologica. Dopo aver fondato una comunità femminile a Prouille sui Pirenie, Domenico, con un gruppo di sacerdoti attratti dalla sua vocazione apostolica, si diede alla predicazione itinerante nel cuore della Provenza albigese, rimanendovi anche negli anni della crociata. Nel 1213, seguito dai suoi chierici, si trasferì a Tolosa dove si posero le basi per la trasformazione da comunità itinerante a ordine religioso dedito alla predicazione. I primi frati si muovevano a due a due nelle città del sud della Francia, senza possedere o accettare denaro, praticando una severa ascesi personale analoga a quella proposta dagli eretici, e riconquistando in tal modo alla Chiesa vasti settori della società. Domenico adottò la regola agostiniana, adattandola alle esigenze della predicazione e codificando un obbligo di povertà evangelica per i frati, non solo individuale, ma collettiva, per l'intero ordine. Nasceva così il primo ordine mendicante, così detto perché derivava la sua sussistenza non da redditi fondiari o esercizio di diritti signorili, ma dalle offerte die fedeli. La prima fraternita ottenne l'approvazione del vescovo Folco di Tolosa, e in seguito, nel 1215, Domenico si recò a Roma per quella papale, che venne ratificata l'anno seguente con la bolla *Gratiarum omnium,* emanata da Onorio iii. L'assetto organizzativo del nuovo ordine venne portato a compimento negli anni Venti del Duecento, e i frati Predicatori seppero cogliere le

istanze devozionali del mondo laicale urbano, diventando allo stesso tempo fidati emissari della politica pontificia, facendo inserire negli statuti comunali le norme antiereticali stabilite a Roma e rendendo esecutivo l'apparato repressivo regolato dall'ufficio inquisitoriale.

Tuttavia, i Predicatori non riuscirono a soddisfare del tutto l'aspirazione laicale di una maggiore partecipazione alla vita religiosa, che invece si manifestò chiaramente nell'esperienza di Francesco d'Assisi e die suoi primi compagni. La scelta penitenziale, espressa nel testamento dettato sul finire della vita (che si apre con l'espressione «Poiché ero nie peccati, il Signore mi comandò di fare penitenza»), l'iniziale eremitismo, e poi la vocazione alla povertà e alla predicazione, condussero Francesco a recarsi tra il 1209 e il 1210 presso Innocenzo iii per ottenere l'approvazione della forma di vita della sua comunità (protoregola) e, con grande travaglio, al definitivo riconoscimento dell'ordine nel 1223. La Regola Bollata era frutto di un compromesso cui Francesco era faticosamente giunto, e che avrebbe condotto a una sempre maggiore clericalizzazione dell'ordine. Nel tormento degli ultimi anni di Francesco, nel ritiro sulla Verna, c'è tutto il calvario di un uomo, la dolorosa consapevolezza di avere fallito poiché l'ordine die frati Minori per come già si stava delineando – clericalizzato, ricco e perfettamente inquadrato nella e dalla gerarchia ecclesiastica – era qualcosa di molto diverso dalla radicale scelta di farsi ultimi tra i lebbrosi, sottomessi anche al più umile sacerdote che aveva guidato i suoi primi passi e quelli die suoi compagni. L'incanalamento nella dimensione di un ordine regolare del movimento di penitenza laica, che si era raccolto intorno a Francesco sin dagli esordi del suo apostolato umbro-toscano, non si sarebbe svolto senza contrasti. L'ordine die frati Minori divenne struttura portante della gerarchia ecclesiastica e financo strumento di repressione nella piena adesione e partecipazione all'ufficio inquisitoriale; ma se una parte die nuovi frati, soprattutto quelli provenienti da altre regioni europee e da ambienti colti, tendeva a dimenticare il messaggio originario del fondatore, in molti ambienti rimaneva viva la memoria della primitiva resistenza di Francesco all'inquadramento nella gerarchia ecclesiastica. Questo francescanesimo radicale

avrebbe animato il dibattito interno all'ordine fino ai primi decenni del Trecento per scivolare, una volta sconfitte le istanze di vera povertà evangelica di cui si faceva portatore, nell'inevitabile e marginale ambito del dissenso ereticale.

9. Federico ii e la Chiesa. L'eresia del potere

Un chiaro esempio della strumentalizzazione del pericolo eterodosso è quello del rapporto dell'imperatore di Svevia con i vertici della gerarchia ecclesiastica. Federico ii condivideva senza remore la definizione di eresia come crimine di lesa maestà, e già nel 1213 prometteva a Innocenzo iii il suo supporto allo sradicamento dell'eresia. In occasione della sua incoronazione, nel 1220, il sovrano emanava la *Constitutio in basilica Sancti Petri*, una fondamentale legge del diritto civile in cui era evidente il dovere istituzionale di reprimere eretici ed eresie. Il linguaggio giuridico dell'imperatore non era diverso da quello del papato: l'eresia era considerata una minaccia che corrompeva la purezza della fede e minava le fondamenta dell'ordinamento voluto da Dio; chi da Dio aveva ricevuto l'impero non poteva venire meno al suo dovere di conservarlo e preservarlo. La differenza tra la politica imperiale e quella pontificia risiede nelle inevitabili, e non illegittime, strumentalizzazioni, perché diverse erano le condizioni storiche che si prospettavano per lo Svevo e per i papi. Federico ii vedeva il pericolo dell'eterodossia in quella Italia centrosettentrionale, culla della civiltà comunale, che ideologicamente e politicamente costituiva la più forte opposizione al suo progetto di riaffermazione dell'universalismo imperiale. Inevitabilmente, quando dopo aver procrastinato la partenza per la crociata, Federico ii venne

scomunicato da Gregorio IX, il sovrano accusò il pontefice di essere «protettore di eretici», poiché si era associato a quella rinnovata Lega lombarda che per lui era una associazione di eretici. Allo stesso modo, le gerarchie ecclesiastiche accusarono di eresia l'imperatore e i suoi sostenitori, su tutti Ezzelino III da Romano che, nell'immaginario del popolo, divenne un figlio del diavolo suo emissario nel mondo. È molto interessante il giudizio dell'operato di Federico II da parte del cronista, frate Salimbene de Adam: egli ricordava che lo Svevo era stato, nie primi anni di regno, «imperatore del papato», entrando in seguito in conflitto con il vicario di Cristo e perdendo in tal modo tutte le virtù che lo avevano caratterizzato. In ultimo, il frate minore scriveva: «Se fosse stato davvero cattolico e avesse amato Dio e la Chiesa e l'anima sua, nella carica imperiale pochi pari avrebbe avuto in questo mondo»[22]. L'opinione di Salimbene lascia intravedere delusioni e fallimenti, e l'irrisolto conflitto tra *regno* e *sacerdozio*, che nella seconda metà del Duecento condusse ad associare i termini di *ghibellino* (sostenitore del partito imperiale) ed *eretico*.

10. Il 1233: l'anno dell'Alleluia

La crociata contro i catari aveva prodotto una grande crisi del movimento cataro in Francia, mentre i gruppi dell'Italia settentrionale cominciarono a percepire nettamente il destino di martirio che li attendeva, prodotto della convergenza tra gli interessi dell'autorità pontificia e delle istituzioni comunali. La svolta avvenne nel 1233, l'anno della grande devozione nota come «moto dell'Alleluia», quando predicatori provenienti dalle file die Predicatori e die Minori attraversarono la penisola esortando alla pacificazione delle discordie cittadine e delle faide familiari, alla purificazione delle coscienze, alla difesa della retta fede. Talvolta i

frati furono chiamati a temporanee esperienze di governo nie comuni, e misero mano agli statuti comunali: molti eretici si convertirono, molti vennero perseguitati e mandati al rogo. Le norme antiereticali erano presenti negli statuti comunali sin dal 1206, ma furono accettate da pochi comuni e, nonostante l'imperatore Federico II avesse fatto specifiche richieste nel 1224, inserite diffusamente solo nel 1233. Non è chiaro se i comuni si accontentassero di essere esecutori delle pene comminate dai giudici ecclesiastici o volessero perseguire direttamente l'eresia attraverso le loro magistrature; di fatto, dopo il 1233 le norme contro gli eretici vennero applicate con esiti drammatici per i catari. È esemplificativo il caso di Milano, considerata dai contemporanie una «fossa piena di eretici», dove il podestà Oldrado da Tresseno, nel 1233, mise al rogo molti catari, meritandosi la memoria di questo evento nell'epigrafe sepolcrale ancora oggi visibile sulla facciata del broletto: *catharos ut debuit uxit* («bruciò i catari come era suo dovere»). Con colpevole ritardo, l'imperatore Federico II di Svevia si rese conto che l'azione die frati inviati dal papa aveva assunto in molti casi anche un carattere apertamente antimperiale; al punto che, secondo il cronista Salimbene da Parma, il frate minore Leone da Perego avrebbe preceduto l'esercito milanese in marcia contro l'imperatore. Certo è che, grazie all'attivismo pastorale die frati e alla repressione che sollecitavano, gli spazi per il dissenso eterodosso si chiusero inevitabilmente e drammaticamente, per quanto eretici ed eresie non scomparirono da un momento all'altro e istanze eterodosse continuarono a manifestarsi fino alla fine del secolo. Scopo ultimo dell'Alleluia fu dunque ricondurre le cittadinanze a un orizzonte di ortodossia, ovvero di riconoscimento formale della Chiesa a rappresentare l'unica e legittima interpretazione della fede dal punto di vista dogmatico, giuridico ed etico.

11. La nascita dell'ufficio inquisitoriale e le milizie antiereticali

Alla crociata contro i catari e alla nascita e affermazione degli ordini mendicanti è legata la progressiva definizione della macchina repressiva del dissenso, elaborata dalla Chiesa nel corso del Duecento. Papa Gregorio IX (1227-1241) se da un lato continuò a sollecitare l'azione die vescovi in funzione antiereticale, dall'altra decise di delegare sempre più ai frati Predicatori il potere di agire come giudici speciali, dipendenti direttamente da lui, per individuare e processare gli eretici. Le decisioni del pontefice erano legate non a una recrudescenza del dissenso, che anzi la crociata contro i catari e la grande devozione del 1233 avevano fortemente ridimensionato, quanto alla necessità di consolidare la vittoria in corso, affermando il sistema dell'ortodossia anche in relazione alle autorità civili. Le notizie sulle prime nomine ci giungono abbastanza confuse; in Italia, nel 1231, Gregorio sollecitò l'arcivescovo di Milano ad applicare le norme antiereticali, e nel 1232 nominò inquisitore in Lombardia il domenicano frate Alberico, che intervenne assieme al vescovo di Bergamo contro il locale podestà che aveva scarcerato diversi eretici. Nel 1233, i cittadini di Piacenza assalirono e ferirono frate Rolando da Padova, predicatore inviato dal papa, poiché il podestà proteggeva gli eretici; alla fine, quest'ultimo fu arrestato e giudicato dallo stesso Rolando. Già alla fine del 1227, a Firenze sembrerebbe attivo un tribunale inquisitoriale composto dal domenicano frate Giovanni da Salerno, dal priore cistercense dell'abbazia di Santa Maria e da un canonico fiorentino. Nel complesso, però, l'azione di Gregorio IX non dovette risultare particolarmente efficace, poiché nel 1236 dovette inviare due legati nell'Italia settentrionale per sollecitare la repressione anticatara a opera delle gerarchie secolari ed ecclesiastiche. Fallimentare fu anche nelle Fiandre e nella Champagne, l'operato di frate Roberto il Bulgaro, che agì in modo

brutale, macchiandosi di violenze inaudite, processando catari, bruciandoli o sotterrandoli vivi; sterminando, tra l'altro, nel 1239, la comunità di Montwimer, con la condanna al rogo di centottanta eretici. Inquisitori francescani e domenicani vennero impiegati dal pontefice anche in Francia meridionale e in Spagna: affiancati ai frati Minori nel ruolo di inquisitori dell'eretica pravità, i Predicatori divennero simbolo stesso dell'Inquisizione e, giocando sul loro nome, sarebbero stati rappresentati come "cani del Signore" («*Domini canes*»), preposti alla quotidiana custodia del gregge die fedeli dalla volpe dell'eresia.

È estremamente significativo, da questo punto di vista, osservare come nella bolla di canonizzazione di Francesco (1228) non si facesse cenno a un impegno antiereticale – né in termini di predicazione, né evidentemente di coercizione – ma che esso comparisse nella bolla di canonizzazione di frate Antonio da Padova (1232), la cui santità era tra «i segni e prodigi attraverso i quali l'eretica pravità è confusa e la fede cattolica è confermata». Questi elementi diventarono la struttura portante della bolla di canonizzazione di Domenico di Guzman (1234), nella quale si legge che la testimonianza del santo era rivolta «a estirpare l'eretica pravità, scacciare i vizi, insegnare la regola della fede e ammaestrare gli uomini nie sani costumi», e ancora, «Dio [...] fece avanzare le schiere die Predicatori e Minori con eletti comandanti destinate al comune combattimento»[23]. Quale fosse dunque il ruolo degli ordini mendicanti – testimoni del Vangelo o giudici di crimini contro la cristianità – non è facile determinarlo, stante anche fino a pochi decenni fa la disparità di studi riguardanti vita religiosa e ispirazione interiore die nuovi ordini del Duecento, rispetto all'attività die loro inquisitori, solo recentemente studiata. Certamente è impossibile districare gli effetti della predicazione e della coercizione, che vanno considerati come due modi dell'unica missione affidata dai pontefici a Predicatori e Minori.

La penisola italiana non conobbe una vera e propria crociata contro i catari. Tuttavia, negli anni Trenta del XIII secolo, in collegamento con il movimento dell'Alleluia, nacquero alcune confraternite penitenziali armate, pronte a intervenire a difesa della fede e a sostegno della libertà della Chiesa. Esemplare il caso di una

milizia sorta a Parma tra 1234 e 1235 e sostenuta da ben sette bolle papali: i laici, stabilmente mobilitati, dovevano riunirsi una volta al mese per ascoltare la predicazione della Parola, ma la loro formazione era affidata al maestro generale die Predicatori, die quali sostenevano l'azione inquisitoriale, beneficiando dell'indulgenza plenaria in caso di morte in combattimento per la Chiesa. Esperienze analoghe sorsero a Milano (1233) e Bologna (1261). Queste milizie non erano connotate come ordini monastico-cavallereschi, ma come forme di vita cristiana riservata ai laici che sceglievano di dedicarsi a una particolare testimonianza di Cristo. In queste confraternite, quelli che erano stati i temi propagandistici dell'Alleluia, ovvero la lotta all'eresia e la difesa della libertà della Chiesa, divenivano doveri istituzionali. Si trattava, per certi versi, di rendere quotidiana la crociata: i membri delle milizie dovevano essere disponibili a impugnare le armi a ogni richiesta papale o vescovile. La milizia cristiana non era più, o non doveva più essere, una risposta episodica a un appello eccezionale come era stata la crociata; doveva divenire un impegno quotidiano di testimonianza, armata laddove necessario, della vera fede. In generale, queste confraternite non duravano oltre il gruppo originario die loro fondatori, una volta venuto meno l'originale entusiasmo o le condizioni di pericolo per l'egemonia religiosa della Chiesa romana; allo stesso modo, l'impegno apostolico di predicazione degli ordini mendicanti, pur perdurando, non rimase l'aspetto principale della loro azione quando venne meno la contingenza della sfida lanciata alla cristianità romana dal dualismo cataro.

12. Contro gli inquisitori: l'omicidio di frate Pietro da

Verona

L'azione degli inquisitori non fu sempre gradita alla popolazione e alle autorità ecclesiastiche che si opposero, talvolta con violenza, alla repressione antiereticale. Nel 1239, ad esempio, i cittadini di Orvieto assalirono e incendiarono il convento die Predicatori e presero a bastonate l'inquisitore; nel 1242 ad Avignone, due inquisitori e otto funzionari vennero uccisi da uomini armati provenienti dal castello di Montségur, ultima roccaforte catara che venne assediata e conquistata poco dopo. Nel 1245, il podestà di Firenze facilitò la fuga di un nobile protettore di eretici provocando uno scontro armato con la milizia al servizio dell'inquisitore. In Italia, l'episodio certamente più sanguinoso fu l'omicidio di frate Pietro da Verona. Nato nel 1203, secondo una posteriore tradizione in una famiglia catara, si convertì e divenne frate ascoltando nel 1221 la predicazione di Domenico a Bologna, e dedicandosi poi anima e corpo alla predicazione antiereticale. Per il suo zelo, nel 1251 fu nominato inquisitore in Lombardia, e la sua missione gli costò la vita l'anno seguente mentre si recava a Como. Venne infatti assalito in un bosco presso Seveso da un sicario pagato dai catari, e ucciso con una mannaia conficcata nel cranio (nell'agguato morì anche il suo compagno frate Domenico, che tuttavia ebbe minore notorietà e non venne canonizzato). Già l'anno seguente, Innocenzo iv lo proclamò san Pietro Martire, rendendolo patrono e modello ideale degli inquisitori: eretico convertito, martirizzato dagli eretici: quanto di meglio potesse offrire la propaganda cattolica per la sconfitta del dissenso.

13. La definizione dell'ufficio

inquisitoriale

Dopo le incertezze degli inizi, l'ufficio inquisitoriale andò definendosi, e con esso la sconfitta degli eretici, grazie anche al sostegno alla repressione dell'eterodossia offerto dalle autorità pubbliche. A seguito dell'omicidio di frate Pietro da Verona, morto Federico II di Svevia, papa Innocenzo IV volle rilanciare e riorganizzare l'ufficio in un disegno più ampio di riaffermazione dell'autorità pontificia. Con la decretale del 1252 *Ad extirpanda*, stabilì alcuni principi base destinati a durare per secoli: obbligo alle autorità civili di far rispettare le leggi contro gli eretici; formazione di un corpo di polizia di dodici uomini sicuramente cattolici, due notai e due servitori per la cattura degli eretici e la confisca die loro beni; stesura scritta dell'interrogatorio da parte di un notaio; carcere speciale a spese dell'autorità civile e tortura dell'eretico «senza perdita di membra o pericolo di morte»; vendita die beni degli eretici e proventi divisi in tre (una al comune; una agli ufficiali dell'Inquisizione; una all'inquisitore e al vescovo). Con la lettera *Cum super inquisitione* del 1254, l'ufficio inquisitoriale in Italia venne diviso in otto grandi distretti, due affidati ai Predicatori e i restanti ai Minori, forse per porre rimedio all'ostilità che i domenicani avevano suscitato e di fatto svincolato dalla collaborazione con i vescovi. Va osservato che la iniziale ritrosia die Minori, evidente soprattutto durante il generalato di Giovanni da Parma, venne meno con Bonaventura da Bagnoregio, forse anche per cancellare ogni dubbio di eterodossia dell'ordine poiché, come vedremo, lo stesso Giovanni era stato accusato di posizioni al limite dell'eresia.

A oggi non esistono studi quantitativi su larga scala che consentano di avere precise indicazioni numeriche sia sull'estensione del dissenso, sia sull'intensità della repressione e sul peso del suo impatto nella scomparsa die catari e degli altri movimenti ereticali; per quanto sia, invece, certamente puntuale la valutazione qualitativa circa il ruolo della duplice azione coercitiva e di predicazione antiereticale che condusse alla clandestinità, o alla marginalizzazione geografica e sociale, del dissenso eterodosso.

14. Un’età di rinnovamento: le dottrine di Gioacchino da Fiore

Nel corso del Duecento, l’azione inquisitoriale in Italia non fu concentrata solamente contro i catari, ma contro ogni forma di dissidenza. In particolare, alla fine del secolo la ricerca di una spiritualità più personale e legata al Vangelo, e l’attesa di un rinnovamento compiuto per opera dello Spirito Santo, trovarono espressione in gruppi con diverse aspirazioni ugualmente perseguitati dagli inquisitori. È il caso della proposta di una religiosità al femminile promossa dai seguaci di Guglielma da Milano, che videro in lie l’incarnazione dello Spirito Santo; del santo-eretico Armanno Pungilupo di Ferrara e die numerosi gruppi che si richiamarono agli scritti di Gioacchino da Fiore.

La vita di Gioacchino da Fiore si era svolta per larga parte nell’ambito del mondo cistercense dell’Italia meridionale dove, abate di Corazzo prima e Casamari poi, si era dedicato a una complessa esegesi dell’Antico e del Nuovo Testamento. Nel 1191, con dispensa di papa Clemente iii, era uscito dall’ordine per fondare una propria congregazione rigorista; negli anni seguenti la sua fama di *profeta* si era rapidamente diffusa oltre i confini dell’Italia normanna. Riflettendo sul dogma trinitario, Gioacchino aveva elaborato uno schema interpretativo della storia dell’umanità basato sulla scansione di tre età legate alle figure della Trinità. L’età del Padre era contrassegnata dall’Antico Testamento e dall’obbedienza degli uomini alle leggi divine che li avevano condotti a vivere in società; a essa era seguita l’età del Figlio, segnata dal Nuovo

Testamento tramandato attraverso la Chiesa. Secondo i calcoli di Gioacchino, questa età era giunta al termine e quella che stava per iniziare era l'età dello Spirito Santo, caratterizzata dall'Evangelio eterno e dall'avvento di una società di giusti, organizzata su un modello monastico. Questa età si sarebbe però affermata solo dopo tempi di prove terribili, segnati dall'avvento dell'Anticristo come prefigurato nell'*Apocalisse di Giovanni*.

Le dottrine di Gioacchino gli sopravvissero, i suoi scritti continuarono a circolare, ponendo le basi dottrinali die movimenti ereticali del tardo Duecento e die primi decenni del Trecento e offrendo gli strumenti per una rilettura provvidenzialistica della storia dell'ordine die frati Minori agli ambienti rigoristi francescani. La società di puri destinata a giungere aveva infatti come figura allegorica l'angelo del sesto sigillo, nel quale non era difficile individuare lo stesso Francesco; questo avrebbe offerto una dimensione millenaristica a quei frati che vedevano tradito lo spirito originario dell'ordine, nell'edulcorata versione istituzionale. Tali idee raggiunsero rapidamente i vertici dell'ordine, e lo stesso ministro generale Giovanni da Parma fu accusato di averle diffuse in un momento in cui era facile identificare nell'imperatore scomunicato, Federico II di Svevia, l'Anticristo promesso dai testi dell'abate florense.

L'elaborazione più coerente delle dottrine di Gioacchino fu quella di frate Gerardo da Borgo San Donnino, che nel *Liber introductorius in Evangelium aeternum* esasperava la critica del tempo presente, e quindi della Chiesa che ne era simbolo, preannunciando la prossima venuta dell'età dello Spirito. Nel 1255 gli scritti di Gherardo furono condannati alle fiamme, e il frate alla reclusione perpetua; l'anno seguente, papa Alessandro IV imponeva al ministro generale Giovanni da Parma le dimissioni e questi obbedì nominando come suo successore frate Bonaventura da Bagnoregio, che negli anni successivi avrebbe estirpato dall'ordine la dissidenza gioachimita. Con non poca fatica, il nuovo ministro recise il filo che legava la prima esperienza di Francesco, fatta di mendicità e povertà, con l'ala rigorista dell'ordine, giungendo anche al rogo delle testimonianze più antiche sulla vita del fondatore, in merito al quale, l'unica versione agiografica riconosciuta dall'ordine diveniva

la *Legenda maior*, compilata dallo stesso Bonaventura. Sopravviveva però una tradizione orale e scritta legata ai primi compagni di Francesco, cui una parte dell'ordine voleva rimanere fedele: alcuni conventi dell'Umbria, delle Marche e della Toscana divennero le roccaforti degli zelanti e da qui, alla fine del Duecento, sarebbe partita la violenta opposizione alla rilassatezza die frati della comunità indicati come «conventuali», cui si contrapponeva l'austero rigore degli «spirituali».

15. La dissidenza francescana: spirituali e fraticelli

Il generalato di Bonaventura aveva segnato la svolta conventuale dell'ordine e la sempre meno letterale interpretazione della povertà cui Francesco aveva voluto vincolare i suoi frati. Con una evidente finzione giuridica, infatti, i Minori accettavano per *l'uso* die frati e die conventi i lasciti che i benefattori donavano. Quando, però, nel 1274 si diffuse la voce che il concilio di Lione aveva concesso all'ordine la proprietà die beni, come già era nella tradizione monastica, la protesta scoppiò violentissima: un gruppo di frati della Marca Anconetana reagì con tale forza da essere condannato alla reclusione a vita. Tuttavia, nel 1290 vennero liberati e uno di loro, Pietro da Fossombrone, entrò in contatto con i continuatori delle idee di Gioacchino da Fiore, in particolare Pietro di Giovanni Olivi, che aveva trasferito il fascino delle idee millenaristiche sul frate minore Ubertino da Casale. Olivi univa la periodizzazione gioachimita all'idea scritturale delle sette età della storia della Chiesa: la settima sarebbe stata quella del rinnovamento nel nome della povertà come l'aveva vissuta Francesco. I tormenti che Gioacchino aveva previsto come anticipatori della terza età,

divenivano la persecuzione della Chiesa carnale – cioè ricca, corrotta e peccatrice – nie confronti die seguaci del Vangelo e della povertà. Francesco veniva proposto come un *alter Christus* e l'area umbro-toscana come una nuova Terrasanta. Mentre i frati conventuali inasprivano le critiche agli spirituali, nel 1294 ascendeva al soglio pontificio l'eremita Pietro da Morrone con il nome di Celestino v. Sembrava, dopo due anni di sede vacante caratterizzati da guerre e calamità, l'avvento dell'atteso papa angelico, cui volsero le speranze quei frati che aspiravano all'osservanza autentica della regola di Francesco. Un gruppo di zelanti ottenne da Celestino di essere sciolto dall'obbedienza ai superiori, dando vita a una nuova comunità, quella die celestini, presieduta dallo spirituale Pietro da Macerata.

La rinuncia al pontificato di Pietro da Morrone e l'elezione di Bonifacio viii infransero il sogno degli spirituali. Il nuovo papa, dopo aver allontanato il ministro generale die Minori, Raimondo Gaufridi, accusato di eccessiva vicinanza agli ambienti zelanti, condannò tutte le forme di religiosità non strutturata che vivevano ai margini del francescanesimo: penitenti, pinzocheri, bizochi, questuanti, finti chierici e, non ultimi, quei frati che avevano lasciato l'ordine per scegliere la vita eremitica. Le persecuzioni acuirono le divisioni: gli spirituali accusarono la Chiesa e il papa di essere la bestia dell'*Apocalisse*, e anche il tentativo di mediazione proposto nel concilio di Vienne del 1311-1312 da papa Clemente v naufragò, essendo ormai troppo marcata la divisione. Giovanni xxii, a partire dal 1316, stroncò definitivamente la dissidenza francescana: con una serie di bolle condannò gli spirituali di Italia, Francia, Sicilia: fraticelli, frati della povera vita e con loro i beghini che si erano raccolti in gruppi di vita regolare non autorizzata. Per porre fine al dissenso, il papa giunse a dichiarare eretica l'opinione che Cristo e gli apostoli non avessero posseduto beni né individualmente né collettivamente, creando malumori anche tra i conventuali. Si chiudeva con la repressione quel processo di riordino avviato col concilio di Lione del 1274 che aveva stabilito la soppressione di tutti gli ordini mendicanti a eccezione die Minori, die Predicatori, degli eremiti di Sant'Agostino e die carmelitani, cui erano stati confermati i privilegi con cui la gerarchia ecclesiastica

aveva svuotato di significato l’originaria scelta pauperistica. Ma se per domenicani, carmelitani e agostiniani la povertà era stata solo una questione morale; per i Minori, Francesco era stato l’emblema di una Chiesa penitente, e questo cambiamento fu lo snaturamento di un ideale, un tradimento delle origini, e tale rimase nella coscienza die frati fin quando, alla metà del Trecento, il movimento dell’Osservanza promosse un ritorno alla regola e un allontanamento dai frati Conventuali, riconosciuto nel 1517 da papa Leone x con la divisione dell’ordine destinata a durare fino al 1897.

16. Gli apostolici: Gherardo Segarelli e fra’ Dolcino

Il destino fu segnato anche per le ultime forme manifeste di dissenso ereticale, quali furono le esperienze di Gherardo Segarelli e del suo successore, Dolcino, espressione di quel pauperismo evangelico destinato a soccombere dopo le decisioni del concilio di Lione del 1274, che ne rese impossibile l’assorbimento nelle maglie istituzionali. L’ordine apostolico di Segarelli, vicino all’ala zelante die frati Minori cui lo stesso Segarelli tentò più volte di accedere, venendo decisamente respinto, incontrò particolare fortuna tra contadini, illetterati e donne che subirono il fascino della proposta della semplicità evangelica. Nemmeno la sua morte sul rogo nel 1300 pose fine al movimento, e i sostenitori si strinsero attorno alla figura di Dolcino di Novara, guida carismatica che segnò la radicalizzazione eversiva e politica degli apostolici, che giunsero a sostenere la necessità dell’eliminazione fisica del corpo sacerdotale.

Prima in Trentino e poi in Valsesia, Dolcino organizzò esperienze comunitarie libere dal controllo di poteri civili ed ecclesiastici, nelle quali la scelta della montagna non era dettata solamente da una volontà di autonomia e di rivolta, ma anche da una visione biblica della montagna come segno die tempi ultimi. Non è possibile pensare che fin dalle origini, Dolcino e i suoi seguaci considerassero l'uso delle armi e della violenza necessario al raggiungimento die loro obiettivi, ma quando le autorità cercarono di attaccarli, e papa Clemente v bandì la crociata contro di loro, difesero la loro vita e le loro scelte. I dolciniani furono progressivamente isolati perdendo anche il sostegno die valligiani e, dopo due terribili inverni, vennero infine sconfitti dalle truppe guidate dal vescovo di Vercelli, Raniero Avogadro. Dolcino fu catturato dopo una serie di attacchi condotti a Gattinara e alla Parete Calva e, con la compagna Margherita da Trento, arso sul rogo nel 1307.

17. Un processo politico: il caso dei templari

Si è già avuto modo di osservare come autorità ecclesiastiche e laiche operassero contro gli eretici per imporre l'uniformità religiosa e il controllo sulla società; tuttavia, in alcuni casi il processo inquisitoriale venne usato per risolvere questioni politiche che interessavano esclusivamente le autorità laiche: furono questi i casi che condussero alla distruzione die templari e, al volgere tra Medioevo ed età moderna, alla condanna a morte di Giovanna d'Arco e fra Girolamo Savonarola.

Dal punto di vista giudiziario, il caso più clamoroso fu certamente quello die templari, che si concluse con l'abolizione papale dell'ordine monastico-cavalleresco, nato durante le crociate. Il

primo processo ebbe inizio nel 1307 con l'arresto per sospetta eresia del gran maestro Jacques de Molay, di cinque alti dignitari e di un gran numero di cavalieri in Francia, per ordine diretto del re Filippo iv il Bello. Si è a lungo dibattuto sulle motivazioni che spinsero il sovrano a dichiarare guerra al potente e prestigioso ordine: necessità finanziarie, volontà di potere, intransigenza morale. Già i contemporanie come Dante sospettavano che Filippo fosse mosso dal desiderio di incamerare le enormi ricchezze del Tempio, la cui sede era proprio a Parigi; il re, tra l'altro, era astioso verso il gran maestro templare che non condivideva l'idea di una crociata contro l'impero bizantino; inoltre, il sovrano e i suoi ministri si consideravano, rispettivamente, il rappresentante di Dio e gli esecutori della sua opera e si erano convinti che i templari fossero agenti del diavolo, maghi ed eretici. Significativamente, le accuse a loro carico furono redatte da Guillaume de Nogaret, già emissario di Filippo nel durissimo scontro con papa Bonifacio viii che si era risolto con il noto episodio dell'oltraggio di Anagni, e che aveva visto il pontefice accusato di essere: «eretico, miscredente, simoniaco e anche mago e protettore di stregoni». Papa Clemente v, il francese Bertrand de Got, che lo stesso re aveva favorito nell'ascesa al soglio pontificio trasferito ad Avignone, rimase colpito dalle confessioni e nel 1308 emise una bolla che autorizzava le autorità civili e religiose a processare i circa quattromila templari presenti in Europa. Nel 1312 il pontefice annunciò la soppressione dell'ordine, i cui possedimenti furono spartiti tra gli ospedalieri e in larga parte la corona francese, e nel 1314 lo stesso Jacques de Molay venne condotto sul rogo, dove fino all'ultimo professò la sua innocenza.

18. Eretici ed eresie degli ultimi

secoli
del Medioevo

Nel corso del Trecento, l'ideale di una Chiesa povera si era mostrato in tutto il suo anacronismo e il papato si affermava come organismo secolare. Questa strutturazione del suo ruolo temporale portava con sé la sempre maggiore intolleranza verso qualsiasi forma di disobbedienza politica e religiosa che minasse i fondamenti della ierocrazia papale. Il processo di affermazione dell'autorità pontificia, iniziato con la riforma gregoriana, trovò il suo compimento anche dal punto di vista burocratico e amministrativo nell'età avignonese, ma avrebbe finito col mantenere vivo anche il disagio spirituale verso la mondanizzazione della Chiesa. Mentre i roghi si accendevano, martirizzando i frati della povera vita, ultimi rappresentanti della dissidenza sorta in ambiente francescano, il Trecento, con le sue carestie ed epidemie, raccoglieva l'eredità eversiva die movimenti pauperistici ed evangelici, cui la Chiesa rispose con la sempre più efficiente macchina repressiva dell'Inquisizione, ma su posizioni via via più difensive, mentre le sue ambizioni universalistiche venivano minate dagli emergenti Stati moderni. In tale prospettiva, le grandi eresie del Trecento e del Quattrocento, come i lollardi di Wyclif in Inghilterra, e il movimento di Jan Hus in Boemia, fecero propria la critica pauperistica alla Chiesa, rivalutando allo stesso tempo le prerogative del potere civile e laico che l'universalismo pontificio aveva cercato di stroncare. Su John Wyclif si hanno poche notizie certe prima del 1360, quando divenne *magister artium* a Oxford. Egli interpretava le questioni teologiche sulla base del realismo e, in riferimento alle contese sui benefici ecclesiastici tra clero e corona inglese, nel *De civili dominio* sosteneva che proprietà e giurisdizione sulle chiese fossero legittime solo se il prelato si trovava in stato di grazia. Nel 1377-1378 le sue posizioni furono condannate ma Wyclif – complice la morte di re Edoardo iii prima, di Gregorio xi poi, e lo scisma d'Occidente – riuscì più volte a sfuggire alla condanna. In seguito, si spostò su posizioni più radicali, arrivando a

considerare impossibile, secondo la logica, la transustanziazione nell'eucaristia. Le sue posizioni ispirarono la protesta di John Ball e il pensiero die lollardi (letteralmente "seminatori di zizzania"); nel 1401, Enrico iv ordinò che tutti i seguaci delle sue dottrine fossero condannati come eretici e i suoi scritti bruciati. Nel 1428 venne eseguita anche la condanna postuma a danno di Wyclif: il suo corpo venne riesumato e bruciato e le ceneri disperse nel fiume Swift.

Agli inizi del Quattrocento, in Boemia, il popolo e gli strati medi e nobiliari aderirono alle idee predicate da Jan Hus, che auspicava un ritorno del cristianesimo alla Bibbia e alla povertà, e sosteneva anche per i fedeli la celebrazione dell'eucarestia con il pane intinto nel vino, per via dell'importanza simbolica del calice. Scomunicato nel 1411, Hus fu condannato come impenitente nel 1415 e bruciato sul rogo durante il concilio di Costanza, dove si era recato protetto da un salvacondotto imperiale che non fu rispettato. Lo stesso concilio bandì una prima crociata contro i suoi seguaci che non ebbe esito; una seconda, sconfitta nel 1421 dall'ala radicale degli ussiti, che nel frattempo in Boemia avevano costruito la città di Tabor (dal nome del monte dove la tradizione vuole sia avvenuta la trasfigurazione di Cristo). I taboriti si espansero militarmente in Slovacchia e Moravia giungendo fino alla Slesia, Turingia e Franconia. Anche una terza crociata ebbe esiti fallimentari; e negli anni Trenta si colloca anche un tentativo di avvicinamento tra i taboriti e i valdesi boemi. In seguito, nel concilio di Basilea del 1432 si ebbe la rottura tra i taboriti radicali e i più moderati utraquisti di Praga («*sub utraque specie*», "sotto entrambe le specie", in riferimento al pane e il vino nell'eucaristia), e quando nel 1434 a Lipany i taboriti vennero sconfitti dai crociati, la Chiesa ussita moderata venne riconosciuta (1436).

19. L'ideologia regia di Giovanna

d’Arco
e il profetismo di frate Girolamo Savonarola

Nel corso del XV secolo i processi intentati per questioni religiose, ma con fini politici, ai danni di Giovanna d’Arco in Francia e di Girolamo Savonarola a Firenze testimoniano, come già si è avuto modo di dire, l’uso strumentale da parte delle autorità civili della macchina repressiva dell’Inquisizione. Nel quadro die processi di costruzione statale in Europa, durante la guerra die cent’anni, che tra il 1337 e il 1453 contrappose Francia e Inghilterra, si compì la vicenda di Giovanna d’Arco. La giovane donna incarnava l’ideologia regia e nazionale della corona francese e divenne simbolo della vittoriosa campagna antinglese del futuro Carlo VII. Il suo martirio nel 1431 a opera di inglesi e borgognoni deve essere letto più in questa prospettiva che non in relazione al dissenso religioso. Infatti, nel 1452, l’inquisitore di Francia e un legato pontificio aprirono un’inchiesta per rivedere la condanna e nel 1455 il nuovo processo si concluse con la riabilitazione. Nel 1909 Giovanna d’Arco fu beatificata, nel 1922 canonizzata e nel 1944 proclamata patrona di Francia.

Al limitare del Medioevo, un’altra figura scomoda fu quella di frate Girolamo Savonarola, bruciato sul rogo nel 1498 e riabilitato nel 1558. Divenuto priore del convento domenicano di San Marco a Firenze nel 1491, iniziò una predicazione apocalittica e profetica contro i mali della Chiesa, proponendo al contempo un modello ascetico di vita cristiana. Nella prospettiva escatologica della sua predicazione, il passaggio del re di Francia Carlo VIII e la cacciata di Piero de’ Medici furono visti in un’ottica provvidenzialistica. La sua fortuna volse quando fu scomunicato nel 1497 e il papa ordinò il suo arresto; il governo della città fiorentina rifiutò di eseguire la sentenza, ma impedì al frate la predicazione. Alla fine, tuttavia, venne arrestato, sottoposto a tortura assieme ad altri due frati e, ritenuto colpevole di eresia, affidato al braccio secolare e arso vivo.

Veniva in questo modo eliminato un pericoloso avversario del papa e di quella parte die fiorentini che volevano un governo ristretto alla borghesia.

Savonarola divenne un martire per il gruppo die piagnoni e, forse, un santo per l'ordine domenicano, che ripetutamente cercò di avviarne il processo di canonizzazione. La beatificazione di Savonarola come servo di Dio è stata introdotta a livello diocesano dall'arcivescovo di Firenze nel 1997.

---

[18] Ademaro, *Historiae*, citato da L. Paolini, *Eretici del Medioevo. L'albero selvatico*, Patron, Bologna 1989, pp. 20-21.

[19] Citato in A. Benvenuti, *La religiosità eterodossa*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, p. 508.

[20] Citato in A. Benvenuti, *op. cit.*, p. 512.

[21] Cesario di Heisterbach, *Chronica*, citato in G.G. Merlo, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 62.

[22] Salimbene de Adam, *Cronica*, vol. i, a cura di G. Scalia, Editori Laterza, Bari 1966, p. 508.

[23] C. Coquelines (a cura di), *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum pontificum amplissima collectio, iii: a Lucio iii. ad Clementem iv., scilicet ab ann. mclxxxi ad ann. mcclxviii*, Roma 1740, pp. 242 ss., doc. 40.

2.
Il processo inquisitoriale nel Medioevo

Come funzionasse nel Medioevo il tribunale inquisitoriale può essere, almeno in parte, ricostruito attraverso i fascicoli processuali e i manuali redatti a uso degli inquisitori, in area italiana alla fine del Duecento e poi nel Trecento, che vennero poi presi a modello dai sistematici trattati di Bernard Gui e Nicolau Eymerich. Questi manuali chiariscono gli aspetti procedurali e giurisdizionali ma anche formazione, mentalità e cultura teologica degli inquisitori. Un elemento che emerge in modo ricorrente è la grande discrezionalità accordata all'inquisitore nell'interpretazione delle norme sulla base degli eccezionali poteri concessi dai pontefici tra gli anni Sessanta e Settanta del XIII secolo. Lo scopo dell'azione del tribunale era sempre duplice, la conversione o il rogo, come scrive Bernard Gui:

> Il fine dell'Inquisizione consiste nella distruzione dell'eresia. Ma l'eresia non si può annientare se non distruggendo gli eretici; gli eretici non si possono sopprimere senza sopprimere con essi i difensori e fautori dell'eresia e ciò può avverarsi in due modi: con la loro conversione alla vera fede cattolica, oppure quando, abbandonati al braccio secolare, vengono corporalmente bruciati.[24]

Certamente, però, i manuali sono soltanto la base teorica su cui

gli inquisitori operavano, altra cosa è invece lo studio die processi. Il processo inquisitorio ("*inquisitio*") si era sviluppato nell'alto Medioevo a fianco al processo accusatorio (che comportava rischi anche per l'accusatore, che avrebbe subito la pena prevista per l'accusato se non avesse potuto provare le sue accuse). Il processo inquisitorio nel xii-xiii secolo assunse la forma di un'indagine segreta condotta dal giudice, che raccoglieva le prove contro l'accusato senza la presenza della parte lesa, che nel caso die delitti contro la fede era la stessa cristianità.

Il giudice agiva d'ufficio dopo aver avuto generica notizia da «uomini degni di fiducia», oppure in seguito a una puntuale denuncia; il sistema probatorio si fondava su almeno due testimonianze concordanti o la confessione dell'imputato, ma si teneva conto di segni esteriori che potessero identificare l'eretico. L'imputato poteva essere arrestato e incarcerato. In mancanza di prove decisive si poteva ricorrere alla tortura, che veniva applicata con alcune misure restrittive. Lo strumento consigliato era la corda (ma non erano escluse altre pratiche) e, in linea di massima, se l'imputato avesse superato il tormento senza ammettere nulla, sarebbe stato considerato libero dai sospetti. Inizialmente, secondo la decretale *Si adversus vos* di Innocenzo iii non era prevista alcuna forma di difesa, ma in seguito vennero ammessi die difensori che avevano però una funzione molto ridotta: potevano mettere in dubbio l'attendibilità die testimoni o portare testimonianze della retta fede dell'imputato. Il processo si poteva concludere con una sentenza definitiva, che andava dalla pena capitale e, per gradi, alla purgazione canonica, abiura, riconciliazione con abiura, riconciliazione per eresia formale. Le pene andavano da preghiere, digiuni, multe alla confisca di beni e all'obbligo di portare due croci gialle sui vestiti. La pena di morte era riservata a chi era trovato recidivo o persisteva nell'errore, e veniva eseguita dalle autorità secolari, senza che i religiosi emettessero una sentenza in cui si parlasse esplicitamente di pena capitale: se penitente, il recidivo veniva ucciso e in seguito il corpo bruciato; diversamente, era arso vivo. Potevano essere emesse anche sentenze non definitive; inizialmente non era prevista la possibilità di ricorrere in appello, che venne in seguito concessa, ma sempre a discrezione

dell'inquisitore. Il processo inquisitorio nel corso del Duecento e del Trecento fu impiegato anche dalle autorità laiche per punire crimini diversi. Bisogna però sottolineare una differenza sostanziale: il crimine di eresia riguardava una dottrina resa nota oralmente o per iscritto in pubblico e ribaltava, per alcuni aspetti, il concetto di crimine stesso. In un delitto, la confessione porta con sé l'ammissione della colpa e la condanna, nel caso dell'eresia, la riconciliazione e il perdono (al termine del primo processo, poiché nel secondo la conversione non era più ritenuta sincera).

Data la necessità di favorire la raccolta delle denunce, gli inquisitori proclamavano un tempo di grazia che concedeva ai dissidenti quindici o trenta giorni per presentarsi spontaneamente, confessare e rivelare i nomi die complici in cambio di un trattamento di favore. Furono i Predicatori in Linguadoca, nella loro azione contro i catari, a sistematizzare questa prassi, evitando le pene più severe a chi si presentava spontaneamente. Al centro del processo era sempre l'inquisitore, che poteva procedere solo contro i battezzati (anche se poi le competenze vennero estese a ebrie e musulmani), fossero essi vivi o morti. Gli inquisitori erano consapevoli della loro alta autorità, e gli unici dubbi che potevano manifestare erano di natura procedurale: il loro compito non era stabilire cosa fosse eresia, ma chi fosse eretico e punirlo. Obiettivo era distruggere il tessuto sociale della dissidenza, dunque gli inquisitori non erano interessati alle idee degli imputati quanto ai nomi delle altre persone coinvolte. È bene ricordare che non esisteva una scuola particolare per diventare inquisitori, erano di solito maestri di teologia, formatisi all'interno die loro ordini, con competenze di diritto canonico e civile, acquisite per la maggior parte sul campo.

Nella seconda metà del Duecento, i papi ampliarono la giurisdizione inquisitoriale anche agli ebrie che, in quanto non battezzati, non avrebbero dovuto esservi inclusi. Nel 1242, il tribunale arcivescovile di Parigi condannò il Talmud, considerato blasfemo nie confronti di Gesù Cristo e Maria; tra il 1250 e il 1319 sequestri e roghi del libro si verificarono in tutta la Francia. Innocenzo IV si arrogò il diritto di giudicare gli ebrie circa l'osservanza della loro stessa legge; allo stesso tempo, però, nel

1247 li assolse dall’accusa di omicidio rituale, legata alla credenza popolare che attribuiva loro l’uccisione di bambini cristiani per usarne il sangue per la preparazione del pane azzimo o per scopi magici. Nel 1267, Clemente iv con la bolla *Turbato corde* stabilì che il tribunale inquisitoriale poteva processare sia i cristiani che si convertivano all’ebraismo sia gli ebrie che li sollecitavano, e nel 1274 Gregorio x vi aggiunse gli ebrie convertiti che tornavano, in seguito, a praticare la religione die padri. Nel 1278 Niccolò iii impose agli ebrie lombardi l’obbligo di ascoltare prediche tenute dai frati Predicatori, promettendo vantaggi a chi si fosse convertito al cattolicesimo. Negli anni Sessanta, sono attestate conversioni di massa nel Regno di Napoli che coinvolsero circa ottomila ebrie, e fenomeni analoghi si verificarono nie due decenni successivi ad Aquiliea, Mantova, Venezia e Ferrara. Pochissime sono invece le informazioni sui due secoli seguenti.

---

[24] H.C. Lea, *Storia dell’Inquisizione. Origine e organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 288.

3.
Gli eretici dell’età medievale

1. Gerardo di Monforte. Una comunità di eretici nelle Langhe

In Italia, la prima testimonianza riguardante un gruppo di eretici dell’eresia risale al 1028 e riguarda una comunità organizzata, di stampo radicale, localizzata nel castello di Monforte nelle Langhe, oggi in provincia di Cuneo. Nel 1028, Ariberto d’Intimiano, arcivescovo di Milano e vicario per l’Italia dell’imperatore tedesco Corrado ii, trovandosi a Torino per una visita pastorale, scoprì nella zona di Monforte un gruppo di eretici che il vescovo Alrico di Asti non era riuscito a ricondurre all’ortodossia. L’episodio è raccontato da due cronisti, Landolfo Seniore e Rodolfo il Glabro: recatosi a Monforte, l’arcivescovo convocò i rappresentanti della setta e fu un certo Girardo o Gerardo di Monforte a esporne le dottrine. In seguito, le cronache concordano sul fatto che il borgo di Monforte venne assediato e gli eretici arrestati e condotti a Milano per esaminarne più accuratamente il pensiero. Nie testi die due cronisti, di alcuni anni posteriori, essi vennero associati all’eresia catara; tuttavia, quel poco che emerge circa le loro posizioni dottrinali non

lascia intendere un chiaro collegamento con il manichiesmo. Una particolare lettura allegorica della Trinità (Cristo è la verità, nato dalla Vergine; e la Sacra Scrittura, fecondata dallo Spirito Santo, l'intelligenza della fede) si univa a uno spiritualismo esasperato che imponeva un vero percorso di liberazione dalla schiavitù della materia attraverso la rinuncia ai beni, il digiuno, l'astensione dai rapporti sessuali e la ricerca della morte violenta, o per mano di altri, con il martirio, o per mano degli stessi compagni di fede, con una sorta di suicidio-omicidio collettivo: «Ma se mai ci coglie una morte naturale – sostennero in un dibattito pubblico davanti all'arcivescovo di Milano Ariberto – il nostro vicino, prima che l'anima esali, in qualche modo ci uccide». Difficile capire il significato e l'impatto emotivo esercitato da questa comunità iniziatica di eletti che proponeva una via di purificazione violenta, ma di immediata realizzazione su questa terra. Va però messa in conto la forza di fascinazione dell'ascetismo radicale, che spingeva un numero crescente di persone a sperimentare vie di salvezza individuali, alternative a quelle offerte dalla Chiesa.

Stando alla testimonianza di Landolfo, la scelta tra la conversione e il martirio sarebbe stata imposta dalle autorità cittadine, forse contro la volontà dell'arcivescovo. Tuttavia, è stato giustamente osservato che è piuttosto improbabile un disaccordo tra la nobiltà milanese e Ariberto, in un momento in cui il potere dell'arcivescovo era in piena ascesa; a maggior ragione, poiché l'eliminazione della dissidenza degli eretici di Monforte era un modo di imporre l'egemonia milanese in un territorio militarmente controllato dal sistema di alleanze del partito filoimperiale. Tra gli eretici di Monforte, doveva avere un ruolo centrale anche la «*comitissa*» ("contessa") Berta, figlia di Gerardo di Calliano, signora feudale del borgo, e forse madre di Gerardo di Monforte. Nel fantasioso racconto di Rodolfo il Glabro, è descritta come una donna che, facendo visita a un moribondo, fu accompagnata da un gruppo di persone che promisero all'infermo la guarigione se costui avesse dato loro credito. Il malato non cedette alle tentazioni di quelle figure maledette e morì il giorno stesso. In Landolfo, la figura di Berta sembra apparentemente più defilata, ma su di lie si

concentrarono i tentativi di conversione di Ariberto, che evidenziano il ruolo preminente della donna in quella comunità eterodossa. Un'incerta tradizione vuole che la zona centrale di Milano conosciuta come corso Monforte porti quel nome poiché gli eretici furono portati in quella parte della città in attesa di essere processati.

Per quanto, sin da Landolfo Seniore e Rodolfo il Glabro, cronisti prima e storici poi abbiano cercato di individuare nel pensiero degli eretici di Monforte i prodromi delle più mature correnti ereticali die secoli successivi, o un collegamento tra il bogomilismo orientale e i catari di Linguadoca, loro, come altri movimenti die primi decenni dell'xi secolo, sembrano piuttosto mostrare una tendenza a riempostare i valori religiosi sulla base esclusiva del Vangelo e non sui dettami dell'istituzione ecclesiastica, ritenuta corrotta e degenerata. Allo stesso tempo, testimoniano un mutamento di sensibilità die vertici della Chiesa che, nella denuncia della loro eresia – per quanto male interpretata e ancora peggio tramandata nie resoconti – ostentò un rinnovato interesse verso una società laica a lungo abbandonata a se stessa.

2. Il diacono Arialdo e la pataria milanese

Il diacono Arialdo non fu propriamente un eretico, anzi, è venerato come santo dalla Chiesa milanese, eppure è necessario ricordarlo per il significato eterodosso che a partire dal xii secolo assunsero dottrine analoghe alla sua, e il termine stesso *pataria*.

Arialdo nacque a Cucciago, nel contado di Varese, in una famiglia di piccoli proprietari terrieri, agli inizi dell'xi secolo. Dopo gli studi compiuti a Laon, in Francia, venne ordinato diacono

dall'arcivescovo Guido da Velate, che gli affidò l'insegnamento delle arti liberali e lo fece membro della cappella vescovile. Intorno al 1056, a Varese, Arialdo cominciò a predicare contro il clero concubinario e simoniaco. Nel 1057 si spostò a Milano: qui le sue parole raccolsero persone appartenenti a diversi strati sociali che si convinsero della necessità di agire per estirpare i costumi corrotti del clero. L'azione di Arialdo fu condivisa e sostenuta dalla Chiesa di Roma, ma a Milano l'arcivescovo Guido da Velate radunò attorno a sé una dura opposizione ad Arialdo e ai patarini. Molti degli argomenti del diacono, condivisi con i riformatori romani, si scontravano con consuetudini da tempo tollerate nie costumi del clero, forte di una sua tradizione – in linea con il particolarismo delle tradizioni ecclesiastiche legato all'autonomia die vescovi e delle diocesi – cui non era estranea la pratica del concubinato per i preti, se non addirittura del matrimonio. Anche l'accusa di simonia trovava un larghissimo riscontro in una diocesi come quella milanese, la cui importanza strategica per l'impero richiedeva la presenza di un arcivescovo di sicura fedeltà alla corona.

L'arcivescovo, dunque, nel 1057 scomunicò Arialdo e il suo collaboratore Landolfo in un sinodo provinciale svoltosi presso Novara: il diacono era accusato di voler attentare alle tradizioni della Chiesa ambrosiana e di volerla sottomettere a quella di Roma. Il movimento, come sappiamo, era in effetti appoggiato da Roma, che inviò il vessillo di san Pietro a Erlembaldo Cotta, capo militare die patarini, il quale benedisse la riconquista *cattolica* del territorio milanese. Nella politica della Chiesa di Roma è facile vedere, oltre l'ideale riformatore, il desiderio di riacquistare il controllo sull'episcopato ambrosiano che nemmeno troppo velatamente sosteneva la politica imperiale in Italia. Quando nel 1066 il papa scomunicò l'arcivescovo Guido da Velate, una folla inferocita per l'offesa inferta a tutta la città costrinse Arialdo a fuggire nella zona di Legnano. Qui, però, venne catturato e condotto sulle rive del lago Maggiore, dove fu assassinato il 28 giugno 1066, e il suo corpo gettato nelle acque. Le sue spoglie riapparvero miracolosamente l'anno seguente, e a Pentecoste furono tumulate a San Celso. Traslate in seguito a San Dionigi, dal 1528 si trovano nel Duomo.

Alla morte di Arialdo, la guida del movimento venne presa dal

laico Erlembaldo, che nel 1067 cercò di imporre ai milanesi il chierico Attone come nuovo arcivescovo. Ma i fedeli, dopo aver rifiutato Attone, scelsero con il beneplacito dell'imperatore i tre successivi arcivescovi Gotofredo da Castiglione, Tedaldo (eletto dall'imperatore e scomunicato dal papa) e Anselmo iii da Rho. Nel 1075 Erlembaldo fu ucciso, ma negli anni successivi crebbe nella città l'opposizione allo scisma che ormai divideva apertamente la Chiesa ambrosiana da quella di Roma. Nel 1088 fu Anselmo iii a chiudere la frattura, avviando una nuova fase della vita ecclesiale milanese, dominata dalla volontà di attuare i principi della riforma per i quali si erano battuti Erlembaldo e Arialdo. Si trattò di una svolta analoga a quella che si stava compiendo nella Chiesa di Roma per opera di Gregorio vii, che avrebbe chiuso gli spazi per la partecipazione attiva die laici alla riforma della gerarchia ecclesiastica.

A Milano, il movimento patarino sopravvisse ancora alcuni decenni guidato dal prete Liprando: questi era già stato collaboratore di Erlembaldo dopo la morte di Arialdo e, catturato dagli oppositori nel 1075, era stato sfigurato con il taglio del naso e delle orecchie. La seconda fase della pataria, conclusasi nel 1113 con la morte di Liprando, ebbe un peso decisamente minore nella vita politica e religiosa di Milano.

L'origine die termini *pataria/patarino* è incerta, ma andrebbe probabilmente ricercata nell'espressione *patée* – con cui in area milanese si indicavano gli straccivendoli – usato dagli oppositori al movimento come epiteto ingiurioso. Sostenuto dai riformatori romani, il movimento si estese ad altre città dell'Italia settentrionale e raggiunse Firenze, dove furono i monaci di Vallombrosa a ribellarsi al vescovo. La pataria fu, per molti aspetti, un'imprevedibile apertura die chierici romani, promotori della riforma, verso i laici, i quali a loro volta, come mostra il caso fiorentino, si unirono alla più rigorosa tradizione del monachesimo di origine eremitica. La virulenza della protesta e die comportamenti, e il compimento della riforma – che ebbe il suo apice durante il fondamentale pontificato di Gregorio vii – chiusero le porte alla partecipazione die laici al processo di definizione della *libertas ecclesiae* e della dottrina universalistica die pontefici. Lo

stesso termine *patarino* subì un progressivo scivolamento semantico verso l'eterodossia, tanto che nel 1184 venne inserito nel lungo elenco di eresie condannate dalla decretale *Ad abolendam*, emanata da papa Lucio iii. Emblematico, in questo senso, il destino di Arnaldo da Brescia: alla metà del xii secolo, come vedremo, nella sua città natale prima e a Roma poi, predicò dottrine non dissimili da quelle die patarini, ma per questo venne arso sul rogo.

3. Pietro di Bruis. Un radicale chierico di montagna

Negli anni Trenta del xii secolo, il riflessivo abate di Cluny, Pietro il Venerabile, si interrogava sull'opportunità di usare la violenza, ricorrendo alla forza armata die laici, per punire gli eretici. In realtà, l'abate era convinto che la conversione di chi è nell'errore dovesse spettare alla Chiesa attraverso l'autorità die testi sacri e la ragione, ma ciò che lo preoccupava era come si dovesse agire verso chi non si piegava al magistero superiore die chierici. Chi aveva stimolato il venerabile monaco a questa tormentata riflessione?

Si trattò, con ogni probabilità, di Pietro di Bruis, originario delle Hautes-Alpes, forse di un piccolo villaggio del cantone di Rosans. Pietro era stato un chierico di montagna impegnato nella cura delle anime prima di dedicarsi a una predicazione così semplice e radicale da suscitare la preoccupazione di Pietro il Venerabile. L'abate scrisse il trattato *Contra Petrobrusianos hereticos* ("*Contro gli eretici petrobrusiani*"), rivolto ai prelati di Embrun, Arles, Die e Gap, dove ormai da un ventennio, tra Alpi, Delfinato e Provenza, circolavano le idee di Pietro di Bruis. Questi terminò i suoi giorni sul rogo tra il 1132 e il 1139: l'abate di Cluny ci informa che l'esecuzione avvenne «per lo zelo die fedeli», cioè probabilmente

non per lo scandalo suscitato tra i fedeli dalle sue parole, quanto più verosimilmente dalla positiva risposta del potere armato die laici a un appello ecclesiastico.

Le dottrine che condussero il chierico alla morte sono riportate soltanto dagli scritti del solerte ed equilibrato abate cluniacense: rifiuto del valore del battesimo agli infanti; inutilità degli edifici sacri; spregio della croce; inefficacia dell'eucaristia e delle pratiche die defunti. Dunque, Pietro di Bruis riconduceva la fede a una scelta personale facendo riferimento al Vangelo di Marco («chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvo; chi invece non avrà creduto sarà dannato», *Mc*, 16, 16). Riteneva che Dio esaudisse chi lo invocava con merito a prescindere dal luogo in cui si fosse trovato; considerava la croce strumento di tortura del Cristo che non può divenire oggetto di culto; sosteneva che il corpo e il sangue di Cristo fossero stati consacrati una sola volta durante l'ultima cena e gli uomini non avessero il potere di rinnovarne il valore sacramentale; infine, essendo ciascuno responsabile individualmente di fronte a Dio, riteneva non avessero valore preghiere ed elemosine per i defunti che hanno già consumato il loro destino davanti a Dio.

Quella di Pietro di Bruis era una religiosità essenziale, non priva di logica e razionalità evangelica, che proponeva un modello di vita cristiana semplice e coerente, senza gerarchie ecclesiastiche. Sebbene non si presentasse come un pensiero compiuto, era sufficientemente elaborata per essere percepita come globalmente antagonistica all'ordinamento della Chiesa cattolica: Pietro il Venerabile sottolineava il sovvertimento iconoclasta e dissacratorio che aveva condotto alla profanazione di chiese, a violenze a danno die sacerdoti, all'incatenamento di monaci e alla costrizione a prendere moglie. Se i fatti si fossero svolti in questo modo, troverebbe una parziale giustificazione chi decise di condurre al rogo coloro che avevano bruciato croci e si erano macchiati di ogni sacrilegio; ma allora come spiegare una predicazione durata un ventennio e la buona accoglienza ricevuta tanto nelle aree di montagna quanto nelle città? Da un lato, genti costrette a vivere in ambienti difficili, isolati ed economicamente e socialmente arretrati; dall'altro popolazioni urbane abituate al contatto con uomini e idee

di ogni genere che per un ventennio, dalle Alpi alla Provenza, dal Midi alla Guascogna, aderirono alle idee di Pietro di Bruis. Quando avvenne che le cose cambiarono, e perché? Non è possibile stabilirlo sulla base della documentazione nota, né può essere accettata esclusivamente la versione di Pietro il Venerabile che collega la violenza della repressione alla furia sacrilega di Pietro di Bruis. Certo è che questi «nuovi eretici», secondo la definizione dell'abate, dovevano avere solide convinzioni che andavano oltre la violenza scomposta, e un respiro destinato a estendersi dalle aree marginali e a stimolare altri episodi di dissidenza.

4. Il monaco Enrico. La critica alle istituzioni e la responsabilità individuale dei cristiani

Delle origini del monaco Enrico si sa poco. Le fonti contemporanee lo indicano alternativamente originario di Le Mans, Losanna e Tolosa. Ciò che è certo è che di lui si occuparono e preoccuparono numerosi, illustri personaggi del XII secolo: in primo luogo, Pietro il Venerabile, abate di Cluny, che lo considerava allievo di Pietro di Bruis, e poi nel 1145 Bernardo di Clairvaux (noto in Italia come Bernardo di Chiaravalle), che scrisse al conte di Saint-Gilles annunciandogli il suo arrivo a Tolosa per porre fine all'operato dell'eretico. Nella lettera, Enrico veniva definito apostata poiché aveva rinunciato all'abito monastico per farsi predicatore mendicante a Losanna, Le Mans, Poitiers, Bordeaux e infine Tolosa; fu inoltre accusato di doppiezza in quanto, dopo il successo

ottenuto di giorno, la notte si sarebbe lasciato andare a relazioni con meretrici e donne sposate. L'infamante accusa mirava, evidentemente, a suscitare l'indignazione del conte al fine di ottenerne il sostegno in vista della sua imminente missione a Tolosa.

La vicenda del monaco Enrico aveva avuto inizio a Le Mans intorno al 1116. Giovane, ma di aspetto severo e maturo – frutto della pratica eremitica e penitenziale – era stato accolto con favore dal vescovo Ildeberto di Lavardin che lo aveva autorizzato a predicare. Le sue parole, in un primo momento, avevano suscitato l'approvazione del popolo e del clero; in seguito, però, in assenza del vescovo, la situazione era precipitata: il popolo si era sollevato contro il clero e la responsabilità venne attribuita a Enrico. È facile immaginare che le parole del monaco avessero smosso tensioni sopite e scosso equilibri precari con idee innovative come la redenzione delle prostitute e il matrimonio come decisione libera da condizionamenti di interessi e denaro. Una volta tornato, Ildeberto espulse Enrico dalla diocesi; questi però continuò la sua attività missionaria, finché nel 1134 fu arrestato e condotto a un sinodo ecclesiastico a Pisa, dove probabilmente abiurò la sua eresia. Alcune fonti riportano che gli fu imposto di trasferirsi a Clairvaux e farsi monaco. Non è possibile stabilire se vi si fosse recato realmente, ma nel 1145, dopo aver ripreso la sua predicazione, fu catturato grazie all'operato di Bernardo di Clairvaux. Da quel momento, del monaco Enrico si perdono le tracce.

È interessante notare che l'intervento del famoso abate cistercense avvenne in collaborazione con il legato pontificio Alberico, che doveva fare fronte alla disastrosa situazione religiosa ed ecclesiastica del Mezzogiorno francese: chiese senza fedeli e sacerdoti, assenza di cura d'anime e celebrazioni liturgiche, incapacità delle gerarchie ecclesiastiche di inquadrare le popolazioni locali. Certamente, tutto ciò non poteva essere attribuito alla predicazione del monaco Enrico che, anzi, sembrava essere un tentativo di risposta allo stato delle cose: gli elementi centrali erano, infatti, la piena responsabilizzazione di ogni cristiano nel suo rapporto con Dio, e l'idea che il comportamento personale die sacerdoti fosse condizione della validità die

sacramenti. A questo si aggiungevano la prevalenza della fedeltà a Dio rispetto a ogni obbedienza terrena, il dovere della missione apostolica e l'imperativo dell'amore verso il prossimo. Il monaco Enrico fu accusato di essere scivolato nell'eresia pelagiana, e indubbiamente il suo pensiero mostra una struttura e una consapevolezza superiori a quelle di Pietro di Bruis. Come osserva Grado Giovanni Merlo, il pensiero del monaco Enrico era a metà strada tra le istanze patariniche di riforma che appartenevano al recente passato, e il prossimo futuro di affermazione del diritto-dovere di ciascun cristiano di farsi testimone attivo della fede. Erano entrambi aspetti che negavano l'uniformità che le gerarchie tendevano a imporre non senza difficoltà, come si evince dalla preoccupazione suscitata in Pietro il Venerabile da Pietro di Bruis e dal monaco Enrico, o dalla necessità – riportata nella cronaca di Goffredo d'Auxerre – da parte di Bernardo di Clairvaux di ricorrere al *miracolo*. Bernardo, infatti, curò i malati dando loro da mangiare pani benedetti, per confutare gli eretici e mostrare alla folla chi fossero i testimoni della vera fede. Il ricorso al miracolo rientrava comunque in una prospettiva logica e rassicurante di rapporto die fedeli con il sacro, laddove la negazione die sacramenti impartiti da sacerdoti indegni avrebbe finito per lasciare, dal punto di vista della Chiesa, un vuoto angosciante.

5. Tanchelmo il Fiammingo ed Éon de Étoile.
Il radicalismo riformatore nelle Fiandre e in Bretagna

Tanchelmo di Brabante

Definito da Abelardo un «laico», Tanchelmo di Brabante era probabilmente uno die notai del cancelliere di Fiandra che amministrava i possedimenti del conte Roberto II, fervente sostenitore della riforma gregoriana e crociato. Avrebbe criticato il clero di Anversa ponendosi a capo di una setta di fanatici e spacciandosi per monaco (ancora Abelardo lo definisce «*monacus mentitus*», ovvero “falso monaco”). Nella Fiandra, nel Seeland e lungo il Reno, e in particolare nelle città di Lovanio, Utrecht, Bruges e Anversa, predicò il rifiuto die sacramenti – soprattutto se dispensati da un prete corrotto – e incoraggiò la popolazione fiamminga a non pagare le decime. Questa posizione fu rinforzata dallo sconcerto creato ad Anversa, dove Tanchelmo stava predicando, dallo scandalo di un noto parroco corrotto e concubino di una sua nipote.

Nel 1112, il falso monaco fu arrestato insieme ai suoi seguaci dall’arcivescovo di Colonia, ma riuscì a farla franca. Ma nel 1115, un sacerdote lo pugnalò a morte nie pressi della piazza del mercato di Malines. I suoi seguaci, accusati senza fondamento anche di manichiesmo, sopravvissero per un decennio, ma vennero progressivamente ricondotti all’ortodossia dalla predicazione di Norberto di Xanten (in seguito venerato come santo). Questi, però, affiancò alla conversione degli eterodossi la sostituzione di numerosi sacerdoti con altri provenienti dalle fila dell’ordine premonstratense, a testimoniare che le istanze patariniche di Tanchelmo e die suoi seguaci avevano un fondamento anche nelle Fiandre, a causa della situazione in cui versava la cura d’anime e della separazione tra le gerarchie ecclesiastiche e il mondo laico.

Éon de l’Étoile

Éon de l'Étoile nacque agli inizi del XII secolo in una famiglia nobile di Loudéac, in Bretagna, ed entrò a far parte dell'ordine di Sant'Agostino prima di stabilirsi come eremita nella foresta di Brocéliande, nel priorato di Moinet, di antica fondazione druidica non lontano dalla fontana di Barenton (che diverse tradizioni bretoni vogliono legata ai racconti del ciclo arturiano). Visse la tardiva e fallace applicazione della riforma gregoriana in Bretagna, incapace di porre fine a pratiche simoniache e concubinarie del clero locale. Secondo il *Chronicon Britannicum* (compilato, però, almeno due secoli dopo), Éon si sarebbe posto a capo di una violenta insurrezione di carattere egualitario che attaccò indistintamente nobili e fondazioni religiose, trovando rifugio nelle foreste del centro della Bretagna in modo curiosamente non dissimile da Robin Hood. In seguito, diede al movimento un carattere religioso dichiarandosi un profeta e paragonandosi a Dio. Questo sulla base di una erronea traduzione dal latino che lo conduceva a interpretare come Éon il pronome *eum* riferito a Dio in molte preghiere. Ad esempio: «*per eum qui venturus est judicare vivos et mortuos et saeculorum per ignem*», tradotto correttamente suona: "Di lui (il Signore) che verrà a giudicare i vivi e i morti e il mondo con il fuoco", mentre lui lo leggeva come: "Eone che verrà a giudicare i vivi e i morti e il mondo con il fuoco". Avrebbe poi preso il soprannome "della Stella" dal passaggio della cometa di Halley nel 1145, che viceversa, secondo il suo confutatore Ugo di Amiens, era segno dell'imminente rovina della setta eterodossa. Il *Chronicon Britannicum* riferisce che il movimento ebbe seguito in Bretagna e Guascogna, in particolare nella diocesi di Aleth. Fu proprio il vescovo di Aleth, Jean de Châtillon, a ordinare l'arresto di Éon e a condurlo di fronte al papa al concilio di Reims, probabilmente per ottenerne il favore nella causa che lo contrapponeva ai monaci di Marmoutier per il possesso dell'isola di Aaron (dove erano conservate le reliquie di san Malo). Le fonti concordano nel rilevare che il concilio si limitò a condannarlo alla prigionia nell'abbazia di Saint-Denis, forse perché giudicato folle. Poiché i documenti coevi a Éon de l'Étoile sono rari e frammentari, gli autori successivi hanno avuto maggiore libertà di immaginarlo come il fondatore di una nuova religione, un mago, un manicheo,

un cataro, un rivoluzionario. Éon de l'Étoile va tuttavia collocato nel contesto dell'applicazione della riforma gregoriana in Bretagna nel xii secolo e, quindi, dell'esigenza di rinnovamento non diversa da quella di altri movimenti contemporanie di stampo patarinico.

6. Arnaldo da Brescia. Il rogo dell'ultimo patarino

Nato a Brescia sul finire dell'xi secolo, intorno al 1115 Arnaldo era stato un attento ascoltatore delle lezioni parigine di Abelardo, con cui nie decenni successivi rimase in stretto contatto. Molti storici si sono interrogati sull'esistenza di un nesso tra l'insegnamento di Abelardo, incentrato su una lettura razionalista delle Scritture, e la vocazione riformatrice di Arnaldo, più vicina alle richieste morali e agli strumenti di lotta della tradizione patarinica. Non esiste una risposta allo stato attuale delle cose, tuttavia è ragionevole ipotizzare una simpatia di Arnaldo per le posizioni del maestro parigino: il suo pensiero, infatti, si sviluppava dall'idea che solo attraverso la rinuncia ai beni mondani la Chiesa potesse testimoniare e custodire la parola di Cristo.

Tornato a Brescia nel 1119, Arnaldo fu ordinato sacerdote e posto a capo di una comunità di canonici regolari. Come già gli esponenti della pataria milanese, fece della predicazione il suo strumento politico, e probabilmente incitò la popolazione bresciana a sollevarsi contro il vescovo Manfredo. Incorse quindi nella censura di Innocenzo ii, che gli impose di lasciare Brescia e lo privò della licenza di predicare. Arnaldo tornò allora in Francia e fu a fianco di Abelardo nel giugno del 1140 al concilio di Sens, in cui le dottrine del maestro parigino furono giudicate eretiche. Bernardo di Clairvaux chiese e ottenne che Arnaldo venisse condannato al

silenzio della reclusione monastica presso Saint-Hilaire a Parigi. Il canonico bresciano, tuttavia, non rimase a lungo nel suo ritiro: fu a Zurigo prima, in Boemia e Moravia poi, al seguito della legazione del cardinal Guido, a cui ancora una volta Bernardo scrisse, invitandolo a non concedere fiducia a un uomo la cui pericolosità era stata dimostrata.

Nonostante le raccomandazioni dell'abate di Clairvaux, si deve probabilmente all'intercessione del cardinale la riconciliazione tra il papa e Arnaldo. Nel 1145, il religioso si recò a Viterbo e, in segno di ubbidienza, si inchinò ai piedi di Eugenio iii, che gli impose un soggiorno penitenziale a Roma. Entrò quindi in città al seguito del papa in un clima affatto sereno: da poco si era infatti costituito un organismo comunale che si stava indirizzando verso l'esproprio di tutti i possedimenti ecclesiastici. La passione riformatrice di Arnaldo trovò terreno fertile tra i cittadini romani, complice anche l'assenza del papa che era tornato nuovamente in Francia. Così scriveva nel 1164 il cronista Giovanni di Salisbury:

> Arnaldo mentre si trovava a Roma per fare penitenza si guadagnò il favore della città, e predicando con tanta più libertà in quanto il papa era occupato in Francia, formò una setta di uomini che ancora oggi è detta eresia dei Lombardi. Ebbe infatti con sé molti zelatori della continenza, che per l'aspetto di onestà e per l'austerità della vita piacevano al popolo trovando sostegno soprattutto presso donne religiose. Frequentemente veniva ascoltato in Campidoglio e nelle concioni pubbliche. Criticava oramai apertamente i cardinali, dicendo che il loro consesso, per superbia e avarizia, per ipocrisia e molte nefandezze, non era la Chiesa di Dio, ma un mercato e una spelonca di ladri: tra il popolo cristiano essi esercitavano le veci di scribi e farisei. Nemmeno il papa era ciò che si professava, uomo apostolico e pastore di anime, ma uomo sanguinario che fondava la sua autorità su incendi e omicidi, torturatore delle chiese, persecutore dell'innocenza, il quale non faceva altro al mondo che vessare la gente, riempiendo le proprie casse e svuotando quelle degli altri.[25]

Gli antichi temi della protesta patarinico-evangelica venivano riproposti in dura polemica contro la potenza del clero e della Chiesa che vanificava la buona novella di Cristo. Non si può escludere che progressivamente i ceti aristocratici romani si fossero allontanati dalle posizioni più eversive di Arnaldo, anche perché la simbiosi tra il papa e Roma – tra fortune del papato e prosperità

della città – aveva radici antiche. Certo è che, all'avvicinarsi della Pasqua del 1155, papa Adriano IV lanciò l'interdetto sulla città che in tal modo rischiava di non beneficiare delle ingenti entrate derivanti dai pellegrinaggi per le celebrazioni liturgiche, e di veder sminuito il suo ruolo di centro della cristianità. La revoca del provvedimento era vincolata all'espulsione del sovversivo; perciò, Arnaldo lasciò Roma e a San Quirico venne catturato e consegnato a Federico I Barbarossa, che lo lasciò nelle mani die cardinali inviati dal papa. L'eretico fu impiccato e in seguito bruciato; le sue ceneri vennero disperse nel Tevere per evitare che intorno alle sue spoglie nascesse un culto popolare. Così si chiudeva la vicenda di Arnaldo, tardo epigono di quel radicalismo riformatore di tradizione patarinica che, meno di un secolo prima, aveva animato movimenti laicali determinanti per la cosiddetta riforma gregoriana.

7. Valdo di Lione. Povero, apostolo, o eretico: all'origine dei valdesi

Valdo (o Valdesio) visse a Lione nella seconda metà del XII secolo, giungendo ad accumulare cospicue ricchezze grazie alla professione di mercante. Intorno al 1170, passato attraverso una conversione in seguito alla quale diede i suoi denari – forse accumulati anche con il prestito a usura – ai poveri, si separò dalla moglie e mise le sue due figlie in un monastero dell'ordine di Fontevrault. Secondo la cronaca dell'Anonimo di Laon, stilata prima del 1220, la conversione fu provocata dall'ascolto della leggenda di sant'Alessio in una piazza di Lione; invece, secondo la testimonianza dell'inquisitore Etienne de Bourbon databile intorno al 1250,

dall'ascolto del Vangelo. Valdo si fece tradurre dal latino parte della Bibbia e alcune sentenze die Padri da Etienne d'Anse e Bernard Ydros, e le imparò a memoria. A seguito della conversione, trovò velocemente alcuni seguaci – sia uomini che donne – che fecero professione di povertà e predicarono, fatto scandaloso soprattutto nel caso delle donne. Recenti studi sembrano confermare che questa predicazione non fosse contraria ai desideri dell'arcivescovo di Lione, il cistercense Guichard de Pontigny. Potrebbe dunque essere stato lo stesso Guichard a inviare Valdo da Alessandro iii in occasione del terzo concilio lateranense: secondo l'Anonimo di Laon, il mercante di Lione fu accolto in modo straordinario; diversamente, secondo la relazione del curiale inglese Walter Map, venne sottoposto con i suoi compagni a un esame attento su questioni riguardanti la natura di Cristo, i cui esiti furono fallimentari. Ciononostante, si ritiene che il papa avesse approvato il riconoscimento del proposito di povertà di Valdo, demandando però al vescovo di Lione il problema della licenza di predicazione. Negli anni seguenti, ebbe luogo a Lione un sinodo provinciale guidato dal cardinale Henri de Marcy, legato papale nella Linguadoca. Allo stato attuale delle conoscenze, non è da escludere che il legato abbia voluto affidare anche ai valdesi una forma di predicazione esortativa ed esemplare in funzione anticatara. In ogni caso, Valdo fu costretto di fronte al sinodo provinciale a prendere formalmente le distanze dal catarismo.

Nel 1181 morirono Guichard de Pontigny e Alessandro iii, i due protettori di Valdo e die suoi seguaci: il nuovo vescovo di Lione, Jean Bellesmains, proibì ai valdesi di predicare. La mancata sottomissione fece sì che i seguaci di Valdo fossero espulsi dalla città nel 1183. L'anno seguente, con la decretale *Ad abolendam*, in accordo con l'imperatore Federico i, Lucio iii li scomunicò accostandoli ad altri eretici ugualmente condannati. I seguaci di Valdo si dispersero a nord della Francia, in Borgogna, nelle Fiandre, nelle zone confinanti dell'impero (Toul, Metz, Strasburgo, Lorena), in Provenza e in Linguadoca, in Guascogna, in Aragona e in Lombardia.

All'inizio del xiii secolo, i valdesi del Mezzogiorno di Francia furono rappresentati da Alain de Lille, nella sua *Summa*, come

eretici donatisti, che confessavano reciprocamente i loro peccati e che, in forza di un'interpretazione letterale della Bibbia, non potevano né mentire, né giurare, né uccidere. Alain li descrisse come una setta che, consentendo anche alle donne di predicare, doveva essere dedita a riunioni segrete e lascive, mentre rifiutava il suffragio per i defunti e dunque l'esistenza stessa del purgatorio. La *Summa* di Alain de Lille insisteva particolarmente sulla predicazione giudicata scandalosa, a differenza di quanto sostenuto da Durando d'Osca, che nel *Liber Antiheresis* (probabilmente scritto tra il 1204 e il 1206) difese i predicatori valdesi ma respinse le loro posizioni più radicali. Dicendosi favorevole ai *poveri di Lione*, Durando prese invece le distanze dai *poveri lombardi*: quest'ultimi, guidati da Giovanni da Ronco, esaltavano il lavoro come gli umiliati e avevano posizioni in parte contrarie alla Chiesa cattolico-romana, tanto da essere espulsi dallo stesso Valdo dal movimento die poveri di Lione. Tutto ciò avvenne negli stessi mesi in cui Valdo morì, forse nel 1206 o nel 1207.

Il mercante di Lione lasciava questa vita conoscendo l'amarezza dello scisma lombardo e senza aver realmente risolto il problema die rapporti con la Chiesa di Roma. Fedele all'ortodossia, aveva visto il progressivo distacco di una parte die suoi seguaci dalla sua linea teorica e pratica: alcuni avevano incominciato a rifiutare le gerarchie ecclesiastiche giudicate peccatrici e malvagie, sostituendosi ai sacerdoti nella somministrazione die sacramenti; altri si erano strutturati in gruppi e comunità che non rispettavano i caratteri ideali e istituzionali voluti da Valdo, scegliendo ad esempio di darsi una gerarchia interna e dedicarsi al lavoro manuale. Certamente Durando d'Osca fu uno die principali interpreti del valdismo originario: nella disputa svoltasi a Pamiers nel 1207, alla presenza di autorevoli prelati – tra cui Diego d'Osma, stretto collaboratore di Domenico di Caleruega – fece rientro nell'obbedienza romana e divenne priore die poveri cattolici. La professione di fede e il proposito di vita del gruppo guidato da Durando furono accettati nel 1208 da Innocenzo iii; la professione si basava forse su quella di Valdo, ma vennero introdotti numerosi cambiamenti per evitare che potessero diventare un nuovo ordine religioso. Nel marzo 1210, Durando fu nominato prevosto die

poveri cattolici e nel 1212 si ritirò a Elne, in Catalogna. Due anni prima, un gruppo di poveri di Lione e di poveri lombardi, guidato da Bernardo Primo e da Guillaume Arnaud, aveva chiesto e ottenuto l'approvazione papale e, sotto il nome di poveri riconciliati, si era insediato nel territorio della diocesi di Cremona. Il gruppo di Bernardo Primo si era posto su un piano di maggior resistenza nie confronti della curia romana rispetto ai poveri cattolici, tanto da ottenere la conservazione di alcuni simboli e idee forti die valdesi: la sottomissione al magistero dell'unico e autentico maestro Gesù Cristo e del suo vicario, il papa; il mantenimento die sandali valdesi ad attestare la condizione di predicatori; la salvaguardia dell'originaria missione di predicazione e reclutamento di nuovi predicatori. Nonostante il riconoscimento pontificio, e il tentativo di radicamento in numerose realtà, poveri cattolici e poveri riconciliati incontrarono difficoltà e opposizioni a livello locale, oltre che la concorrenza die frati Minori e Predicatori, due nuovi e ben presto potenti ordini mendicanti. I poveri riconciliati ebbero un'esistenza breve: già prima della metà del Duecento non avevano più fatto adepti e i sopravvissuti si erano inseriti in qualche ordine religioso; i poveri cattolici durarono fino al 1256 quando, insieme ad altri ordini, furono accorpati nella grande famiglia degli eremiti di Sant'Agostino.

L'iniziativa di Bernardo e Guillaume non riguardò i poveri di Lione e i poveri lombardi (o una parte di essi), che cercarono invece di unirsi durante un incontro svoltosi a Bergamo nel 1218. Le circostanze dell'incontro si ricavano da una lettera che i poveri lombardi inviarono ai loro fratelli e sorelle al di là delle Alpi, tramandata nella cronaca del cosiddetto Anonimo di Passau, databile intorno al 1270. Era in gioco l'eredità di Valdo che alcuni (gli ultramontani) volevano conservare perché considerata provvidenziale, e che altri ritenevano meno importante in quanto umana e caratterizzata da limiti e difetti propri di ogni individuo. Su queste differenti posizioni si sovrapponevano idee difficilmente conciliabili rispetto alla vita cristiana e ai rapporti con la sede apostolica. Nell'Italia settentrionale risultava più complesso adeguarsi alla costante e ferma volontà di ortodossia di Valdo. Per i poveri lombardi era difficile accettare, ad esempio, che la

consacrazione eucaristica spettasse sempre e solo a un sacerdote e non a una donna o un laico. Il dilemma che la Chiesa di Roma aveva prospettato per i seguaci di Valdo era serissimo: accettare le aperture delle gerarchie e tornare nell'obbedienza della Chiesa o procedere nell'incerto cammino dell'eresia. Una parte di loro scelse quest'ultima via.

Dopo la cacciata da Lione, i predicatori valdesi erano penetrati in Germania, nell'alto Reno e nella Mosella, in Alsazia, in Lorena e nel territorio di Liegi, a Treviri, Magonza e Strasburgo. In un secondo tempo si spinsero anche nell'Alta e Bassa Austria, lungo la valle del Danubio, ma non è possibile stabilire se i valdesi "austriaci" provenissero dal Mezzogiorno di Francia o dalla Lombardia. Al di là delle Alpi le differenze dogmatiche non sembrano comunque essere state così marcate come in Italia settentrionale. Secondo l'Anonimo di Passau, nella seconda metà del xiii secolo c'erano valdesi in quaranta parrocchie nell'Alta e Bassa Austria. Nel sud della Francia, nonostante le crociate contro gli albigesi e la nascita dell'Inquisizione, i valdesi poterono insediarsi con relativa tranquillità, come a Montauban nel Quercy, dove predicavano apertamente, possedevano un cimitero e un ospizio, e si impegnavano nella lotta contro i catari. La sistematica azione inquisitoriale – condotta, tra gli altri, da Bernard Gui negli anni Venti del Trecento – spinse molti valdesi del sud della Francia a fuggire o a uscire di scena. Dalla fine del xiii secolo le attestazioni della presenza die valdesi in Lombardia si rarefanno, mentre aumentano decisamente dalla prima meta del xiv secolo sulle Alpi Cozie, nie due versanti italiano e francese, forse chiamati da signori feudali che volevano servirsene nie loro possedimenti nelle valli alpine. A partire dalla seconda metà del Trecento, gruppi di valdesi si insediarono anche nell'attuale Puglia e in Calabria. Rimane incerto se nelle valli alpine predicassero i poveri lombardi o i poveri di Lione, ma appare evidente che, nel xiv secolo, la distinzione tra i due rami del valdismo aveva perso ormai gran parte del suo significato.

I valdesi di area tedesca

A seguito della colonizzazione a est, i valdesi di lingua tedesca si diffusero fino alla fine del XIII secolo e agli inizi del XIV secolo nelle città della Boemia e della Moravia, dove già dagli anni Trenta del Trecento vennero perseguitati, prima dall'Inquisizione papale poi da quella vescovile. Nella Marca del Brandeburgo e nella Pomerania furono messi sotto inchiesta dal 1336; la persecuzione riprese vigore negli anni Novanta del Trecento, sotto la guida dell'inquisitore Petrus Zwicker, che in seguito spostò la sua azione in Austria. Dalla seconda metà del XIV secolo i valdesi tedeschi attraversarono una dura crisi: alcuni predicatori tornarono al cattolicesimo, cooperando con l'Inquisizione. I valdesi *tedeschi*, tuttavia, furono soccorsi dai loro fratelli *italiani*, come attestano quattro lettere che viaggiarono dalla penisola verso i due predicatori convertiti, Johannes Leser e Seyfridus. In questo contesto fu redatto il *Liber electorum*, una storia die valdesi e del valdismo in cui Valdo è descritto come un primitivo fondatore della Chiesa (con il nome apostolico di Pietro) e la narrazione si ferma alla donazione di Costantino (rifiutata come falsa).

I valdesi di lingua tedesca furono decimati alla fine del XIV secolo, in una grande ondata di persecuzioni, non solo nel Brandeburgo e in Austria, ma anche nelle città del Reno (Magonza, Strasburgo) e fino in Svizzera (Berna, Friburgo). I valdesi tedeschi sopravvissuti caddero sotto l'influsso ussita e, intorno alla metà del XV secolo, cercarono di costruire in Germania una Chiesa valdese-ussita. Esponente di spicco di questi tentativi fu Friedrich Rieser, nato nie primi anni del XV secolo a Daiting, presso Donauwörth, da una famiglia valdese, ordinato ministro nel 1418 a Norimberga, sostenitore dell'unione di valdismo e ussitismo. Rieser morì sul rogo a Strasburgo nel 1458. Non diversamente furono uccisi i suoi epigoni Matthäus Hagen (nello stesso anno, a Berlino) e Stefano di Basilea (nel 1467, a Vienna).

I valdesi dell'area romanza

I valdesi di lingua romanza si trovavano in Piemonte e nel Delfinato. Qui vi era un comune, Friessinières, nel quale i valdesi rappresentavano la maggioranza, mentre in altri due comuni, Vallouise e L'Argentière-la-Bessée, i valdesi costituivano una forte minoranza. Le prime informazioni attendibili sulla presenza valdese tra le montagne piemontesi sono degli ultimi anni del Duecento; in seguito, il loro moltiplicarsi indica un consolidamento nonostante l'azione repressiva delle gerarchie ecclesiastiche. Dagli anni Trenta del Trecento furono perseguitati dai frati Minori inquisitori che agivano nel Delfinato, mentre il Piemonte fu percorso dai frati Predicatori inquisitori di Lombardia. È interessante notare come in quest'epoca il termine *valdenses* venisse usato solamente dall'inquisitore mentre i seguaci di Valdo si autodefinivano *illi de fide nova* ("quelli della nuova fede"), *bonae gentes* ("buone genti"), *populus apostolorum* ("popolo degli apostoli"), o *pauperes Christi* ("poveri di Cristo").

Nel 1369, il frate Minore Francesco Borrelli fu nominato inquisitore di Arles, Aix, Embrun e Gap e perseguitò i valdesi fino all'inizio degli anni Novanta del Trecento. Nel XV secolo i valdesi vennero accomunati a streghe e stregoni (con il termine *vauderie*, infatti, fu spesso indicata la stregoneria) e perseguitati dai giudici ecclesiastici e dalle autorità secolari. Negli anni 1487-1488 i valdesi del Delfinato furono l'obiettivo di una crociata – l'ultima crociata interna alla cristianità – condotta da Alberto Cattaneo, arcidiacono di Cremona, che aveva solo ventidue anni e non capiva la lingua parlata dalle sue vittime. Le persecuzioni – delle quali la crociata fu solo l'ultimo atto – provocarono una nuova emigrazione verso il sud della Francia, nel Luberon e in Provenza. Nel corso del Cinquecento, come vedremo, la riforma protestante avrebbe cambiato le prospettive die valdesi che, nel 1532, vi avrebbero aderito.

L'eredità di Valdo: povero e apostolo,

involontariamente eretico

Valdo fu certamente iniziatore di un movimento religioso, nel senso che il suo apostolato mise in crisi delle coscienze, ma il suo appropriarsi delle Scritture, lette e apprese grazie alla rivoluzionaria idea di farsele tradurre, non generò in lui una volontà concorrenziale rispetto ai sacerdoti. Come osserva lo storico Grado Giovanni Merlo, Valdo non fu il «fondatore di un'eresia», né tantomeno un teologo o un teorico capace di elaborare un pensiero antagonistico a quello egemone della cultura chiericale. Eppure, riuscì a ritagliarsi una propria fisionomia evangelica difficilmente accettabile da una Chiesa ormai del tutto chiusa ai non chierici. La documentazione a lui coeva non riesce a celare la sorpresa per l'inaudita decisione di farsi tradurre parte delle Scritture in volgare, mentre appare meno originale l'attrazione del mito della vita apostolica comune a tanti altri movimenti suoi contemporanie. Certamente, anche rileggendo le fonti più critiche nie confronti dell'esperienza di Valdo, una qualsiasi dimensione ereticale non è facilmente rintracciabile né sul piano die comportamenti né tantomeno su quello dottrinale: nell'uno e nell'altro, infatti, vi è la totale disponibilità a procedere in piena sottomissione alle gerarchie ecclesiastiche.

Valdo era dunque un povero volontario, che volontariamente si convertì al messaggio di Gesù Cristo e involontariamente vestì i panni dell'eretico quando, nel 1184, i poveri di Lione furono condannati. Poi fu progressivamente messo da parte, ma nel movimento rimase viva l'idea forte del farsi apostoli di Cristo. In questo modo nacque il mito della discendenza valdese dai primi apostoli; un mito variamente interpretato e alimentato per legittimare e giustificare chi, ormai nella clandestinità, riteneva di predicare la vera fede cristiana. Il Valdo storico, invece, era ben presente nella memoria degli inquisitori e die polemisti cattolici, che in lui videro il fondatore di una delle eresie più resistenti. E di qui passò nella storiografia protestante come uno die testimoni della verità repressa nie secoli oscuri del dominio papale. Nel piccolo mondo valdese delle valli alpine italiane e francesi, il suo ruolo di

iniziatore fu invece sovente contestato a favore del persistente e più fascinoso mito delle origini apostoliche.

8. Giovanni di Ronco. Il valdismo lombardo

Giovanni di Ronco, o di Roncarolo, era di origini piacentine. Seguace di Valdo di Lione, guidò lo scisma lombardo che divise il movimento valdese intorno al 1205. Con buona probabilità era già morto prima del 1218, quando gli ultramontani e gli italici si incontrarono a Bergamo, poiché di lui non si parlò. Anche il silenzio delle fonti fa riflettere: se davvero la società die fratelli italici, presente all'incontro di Bergamo, coincide con i poveri lombardi fondati da Giovanni di Ronco, per quale motivo il gruppo non sentì il bisogno di riferirsi al personaggio più importante della sua storia recente? L'unica spiegazione plausibile è che la società die fratelli italici fosse espressione di un gruppo insoddisfatto dalla scissione voluta da Giovanni di Ronco e sensibile alla necessità di ricomporre la frattura con i fratelli ultramontani.

Certamente nel 1205 il piacentino occupava un ruolo di prestigio nel movimento valdese, sia per l'adesione di lunga durata al valdismo sia per la fiducia che lo circondava: venne infatti subito posto a capo della nuova formazione religiosa. Le fonti non chiariscono se lo scisma avesse ragioni dottrinali, perciò, non si può escludere che fosse stato causato da un conflitto tra personalità che probabilmente esprimeva la volontà di autoaffermazione die seguaci lombardi di Valdo, cresciuti in numero e consapevolezza. E forse non è da escludere che nel gruppo si innestassero anche tendenze tipiche della religiosità padana e milanese ancora collegate all'antica tradizione radicale della pataria. È molto

interessante, da questo punto di vista, che un trattato antiereticale anonimo, databile agli anni Trenta del Duecento (e attribuito al futuro santo e martire, frate Pietro da Verona), riporti di una scissione ulteriore tra i valdesi lombardi, causata da diverse interpretazioni del sacerdozio: «I lombardi si divisero, a loro volta, in due parti durante un concilio tenutosi in terra milanese [...]. Alcuni indignati dissero che nessuno poteva sacrificare il corpo e il sangue del Cristo se non era sacerdote ordinato dalla Chiesa romana; e costoro sono chiamati quelli del prato, la cui parte è quasi del tutto estinta»[26].

Quelli del prato sono probabilmente identificabili col gruppo che rientrò in comunione con la Chiesa nel 1210; l'episodio descritto dovette quindi svolgersi tra il 1205 e il 1210, e sembrerebbe rivelare che lo scisma lombardo ebbe natura più locale che dottrinale, dato che da questo punto di vista permanevano correnti divergenti. L'autore del trattato descrive Giovanni di Ronco impegnato a celebrare l'eucaristia nie dintorni di Milano, in un contesto rurale. Ciò mostra una radicalizzazione delle posizioni di Valdo di Lione – che sicuramente miravano a un sacerdozio degno ma non prevedevano di sostituirsi ai sacerdoti – e conferma che, quantomeno nella pianura lombarda, l'eresia non era un fenomeno esclusivamente urbano.

Le posizioni radicali die lombardi sono verosimilmente il prodotto non dell'opposizione (come per i seguaci di Valdo in Francia impegnati contro i catari), ma della vicinanza ad altri gruppi eterodossi di area padana. Ipotesi che potrebbe dirsi confermata dal fatto che di lì a poco i seguaci di Giovanni di Ronco avrebbero espresso concezioni sulla materia vicine al dualismo die catari di Concorezzo (nie pressi di Milano), affermando anche di aver fondato la Chiesa di Dio destinata a sostituire quella die maligni (evidentemente quella di Roma). È bene considerare che questa estremizzazione è databile a un periodo posteriore alla dura repressione del dissenso ereticale attuata in Lombardia dalle autorità laiche e religiose tra il 1229 e il 1235. Furono anni durissimi per chi si era illuso di poter sperimentare una religiosità differente, fosse esso cataro o valdese: apparivano lontani i tempi in cui il comune di Milano aveva concesso a «quelli del prato» di poter

edificare una loro scuola in città. L'estremismo lombardo, sia che provenisse da gruppi pauperistico-evangelici sia che derivasse da Chiese dualiste, non aveva spazio e futuro nella società padana del pieno Duecento.

Non è chiaro cosa sia avvenuto nel valdismo lombardo dopo l'incontro di Bergamo del 1218, ma è probabile ipotizzare un rimescolamento di idee e tendenze. In ogni caso, nel giro di un paio di generazioni, le tendenze radicali si estinsero e i valdesi si assestarono su posizioni moderate. La necessità di sopravvivere li spinse a ridurre drasticamente le attività missionarie e pastorali, ma certo non venne meno la consapevolezza di essere i veri testimoni della fede in Cristo. Il valdismo, osserva lo storico Grado Giovanni Merlo, si manterrà come messaggio etico e religioso costruito su una fede semplice e coerente fondata sulle Scritture. Una fede che negava l'esistenza del purgatorio e il valore delle preghiere per i defunti, il culto delle immagini e die santi e proponeva una morale essenziale e forte. Sebbene percepito a volte come contrastante con le tradizioni della religiosità popolare, questo proposito di vita evangelica venne spesso favorevolmente accolto dalle popolazioni che tra Medioevo ed età moderna entrarono in contatto con i predicatori valdesi. Senza dubbio la repressione ecclesiastica bloccò la crescita die gruppi valdesi, ma non impedì che in clandestinità continuassero a operare, formando scrupolosamente dal punto di vista teologico e culturale i propri predicatori; a dimostrazione di ciò, nie primi anni del Trecento il diacono valdese Raimondo, originario dell'Isère, descrisse un accurato percorso di studi che solo dopo diversi anni lo rese pronto all'attività missionaria.

9. I catari.
Il Bene e il Male: una visione

dualista

I catari sono gli eretici più famosi del Medioevo, celebrati nella storiografia, nie romanzi, nelle poesie e nella saggistica, e non ultimo nel turismo e nella segnaletica stradale (*pays du Cathare* nel *Département* dell'Aude).

La storia die catari in Occidente inizia silenziosamente nell'xi secolo con una presenza timida e incerta; poi, a metà del xii, la loro presenza si fa più evidente dal Mediterraneo al Mare del Nord; fino a che, alla soglia del Duecento, è attestata l'esistenza di una chiesa catara con dottrine dualiste sistematiche e un episcopato strutturato. Il processo che portò alla nascita di un articolato quadro teologico e di un'organizzazione istituzionale alternativi a quelli della Chiesa cattolica fu relativamente lento; a esso contribuì in modo determinante la penetrazione in Europa di dottrine dualiste negli anni della diaspora die bogomili bulgari, seguita ai provvedimenti presi contro quell'eresia dall'imperatore bizantino, Manuele Comneno. Il bogomilismo era nato come movimento contadino di natura evangelica e di protesta contro le istituzioni politiche e religiose, le cui frange più estreme avevano assunto posizioni dottrinali vicine all'antico manichiesmo. Intorno alla metà del xii secolo, in Francia erano presenti gruppi chiamati dalle fonti «catari» (puri) o, come si autodefinivano, «buoni cristiani dualisti», che sembravano esprimere un dualismo moderato, in cui la contrapposizione tra Dio e Satana deriva dalla necessità di spiegare e giustificare la presenza del male nell'ordine della creazione voluta da un Dio buono. Attraverso una lettura rigorista del Vangelo, questi gruppi non avevano ancora espresso un'opposizione paritetica tra Dio e il demonio, la cui presenza era vista come subordinata alla divinità. Tali posizioni erano tuttavia destinate a evolversi verso idee più radicali che esprimevano la contrapposizione tra un dio signore della luce e un suo eterno antagonista, signore delle tenebre e creatore della materia. Questa concezione, estranea e incompatibile con il cristianesimo, portava a negare ogni valore all'Antico Testamento e a rifiutare, nel Nuovo, tutte quelle parti che legavano Cristo all'umanità, e dunque alla

materia: la sua nascita come mortale e il ruolo di mediazione tra divino e umano della Vergine, come sede dell'incarnazione. Il catarismo si faceva vera conoscenza della lotta cosmica tra Dio e Satana: la scelta doveva essere per l'uno o per l'altro. Ai catari non importava, dunque, del destino del mondo corporeo; l'importante era salvaguardare la conoscenza acquisita e salvare in tal modo le proprie anime.

Questa visione radicale giunse ancora una volta da Bisanzio. Intorno al 1167, il vescovo bogomilo della Chiesa radicale di Costantinopoli, Niceta, visitò a Milano il capo degli eretici italiani, Marco, e lo guadagnò alle posizioni dottrinali della Chiesa di Dragovitsa che vedeva in Satana una divinità parallela a Dio. Insignito della carica di vescovo, Marco partì con il bizantino per la Francia dove, in maggio, a Saint-Félix de Caraman i catari francesi si riunirono in concilio. Qui vennero fissate le caratteristiche di un movimento organizzato sotto la guida di una precisa gerarchia di vescovi: nasceva una Chiesa compiutamente alternativa a quella romana. In questa nuova Chiesa, i perfetti, cioè i sacerdoti, ai quali era consentito di iniziare i fedeli attraverso l'imposizione delle mani, assumevano lo speciale carisma di puri. Del rituale dell'imposizione delle mani («*consolamentum*») abbiamo traccia in due testi, uno in latino (1235-1240) e uno in provenzale (1250-1280), che mostrano come esso dipenda dalla più antica tradizione liturgica cristiana della Chiesa primitiva: il loro dualismo teologico non impediva che fossero convinti di essere perfettamente cristiani. Cristiani che, meglio di altri, avevano compreso le più profonde e nascoste verità da cui derivava una condizione di severissima austerità che avrebbe potuto avere come ultimo esito l'«*endura*», ovvero il suicidio per porre fine all'eterna tentazione della carne: a tale estrema prova non tutti i semplici fedeli erano tenuti a uniformarsi. I catari, con la loro strutturata organizzazione istituzionale, si apprestavano a diventare il più temibile nemico della Chiesa di Roma; tuttavia, anche l'omogenietà raggiunta dal punto di vista dottrinale dalla Chiesa catara era destinata a dimostrare come, quasi inevitabilmente, a ogni dogma possa corrispondere un'eresia: stava per aprirsi un periodo di scismi interni e divisioni. A breve distanza l'uno dall'altro, scomparvero

Niceta e Marco; i catari lombardi vennero contattati da un vescovo orientale, Petrakios, che annunciava che il predecessore di Niceta, Simone, era stato trovato impuro, e di conseguenza le sue nomine vescovili, e quelle di Niceta, non avevano nessun valore. Presi dallo sconforto, i catari italiani cercarono nuove fonti di legittimità: la comunità fiorentina, quella della valle spoletina e quella di Desenzano sul Garda si rivolsero all'*ordo Drugonthiae*, cioè alla Chiesa di Dragovitsa, madre del dualismo radicale; altri – come i milanesi – guardarono al dualismo moderato della Chiesa di Bulgaria; altri ancora – come i catari delle nuove chiese di Bagnolo, Mantova e Vicenza – ai bogomili della Bosnia.

Alla fine del xii secolo le comunità italiane erano divise in sie episcopati con tre credi differenti; frammentazione che testimonia non solo contrasti dottrinali e personali, ma anche la difficoltà di gestione di un movimento enormemente e rapidamente cresciuto. Nonostante queste vicissitudini, i catari continuavano a fare proseliti incarnando l'ideale della perfetta aderenza apostolica, per quanto fossero profondamente contraddittori il richiamo al Vangelo e una proposta teologica che si può definire estranea al monotiesmo. Questo perché il loro esempio morale rimaneva elevatissimo, tanto più che l'organizzazione ecclesiastica su due livelli rendeva possibile un compromesso tra la severità assoluta richiesta ai perfetti e l'ampio margine di tolleranza lasciato ai fedeli. Inoltre, dal punto di vista economico, ciascun perfetto, all'ingresso nella setta, doveva tassativamente donare tutti i suoi averi alla Chiesa: alla povertà die sacerdoti veniva a corrispondere la ricchezza dell'istituzione, ma anche quella die fedeli che non erano tenuti a rinunciare ai propri beni. Questa duplice qualità morale di sacerdoti e fedeli rese possibile ai catari, diversamente da quasi tutti i contemporanie movimenti pauperistico-evangelici, di adattarsi all'ambiente in cui si trovavano sostenendo e ottenendo l'appoggio, ad esempio, die poteri locali dell'area occitanica, che vedevano minacciata la loro autonomia dalla politica centralizzatrice. In Linguadoca, dunque, si crearono estese reti di solidarietà verso i buoni cristiani, tanto che le chiese catare divennero egemoniche sul territorio, a scapito delle gerarchie cattoliche.

La crociata contro i catari

Fu questa la ragione di fondo che spinse Innocenzo iii a bandire la crociata nel Mezzogiorno di Francia contro i catari, che in quella circostanza furono anche definiti albigesi (dalla città di Albi, dove comunque non erano più presenti che altrove). L'occasione fu offerta dall'uccisione del legato pontificio Pietro di Castelnau a opera di uomini del conte di Tolosa, ma l'idea di una massiccia azione armata per estirpare l'eresia rispondeva al radicalizzarsi della repressione, e al fallimento delle missioni die cistercensi, della sostituzione die prelati locali, die dibattiti dottrinali per convertire gli eretici. All'appello per la crociata risposero soprattutto cavalieri del nord della Francia: le operazioni militari cominciarono nell'estate del 1209 e proseguirono fino alla pace di Parigi del 1229. Fu una *guerra santa* fatta di violenze e stragi, come ricordavano compiaciuti i legati pontifici Arnaldo e Milone scrivendo al papa della caduta di Béziers (la lettera fu inserita nel registro ufficiale della cancelleria a testimoniare l'importanza dell'evento): «La città di Béziers fu presa e, poiché i nostri uomini non guardarono a dignità né a sesso, né a età, quasi ventimila morirono di spada. Fatta così una mirabile strage di uomini, la città fu saccheggiata e bruciata: in questo modo la colpì il mirabile castigo divino»[27].

In agosto, dopo tre settimane di un assedio reso drammatico per la popolazione dalla siccità estiva, i crociati entrarono a Carcassonne cantando il *Te Deum*, mentre il giovane visconte Raimondo Ruggero Trencavel, che si era consegnato in ostaggio per negoziare una pace onorevole, venne gettato in prigione dove morì nell'arco di due mesi. La crociata divenne una guerra di conquista die baroni del Nord guidati da Simon de Montfort, e occasione per il re di Francia di estendere il suo potere sulla Linguadoca. In due anni, Simon de Montfort sottomise le signorie vassalle die Trencavel: Minerve, Termes, Fanjeaux, Montréal, Cabaret. Poi il capo della crociata, che combatteva pure per proprio conto al fine

di fondare una dinastia in Linguadoca, rivolse le proprie ambizioni alle contee di Foix e di Tolosa che caddero dopo la battaglia di Muret del 1213. Nell'autunno del 1215, al quarto concilio lateranense, Innocenzo iii riconobbe la legittimità della dinastia Montfort sopra Tolosa, su Carcassonne e sull'Albigese, e decretò la decadenza die conti legittimi, a eccezione di qualche dominio in Provenza lasciato a Raimondo il Giovane, figlio del conte di Tolosa. Tra il 1216 e il 1225, l'azione del giovane Raimondo vii di Tolosa condusse alla riconquista die territori perduti a favore di Montfort: in quel momento, anche le chiese catare cercarono di organizzarsi; tuttavia, nel 1226 fu lo stesso re di Francia a muovere contro i territori del sud. Nel giro di tre anni, Raimondo di Tolosa dovette firmare la capitolazione di Parigi, accettando di dare in sposa la sua unica figlia Jeanne a un fratello del re e a designare la coppia come suoi unici eredi. Nella Linguadoca politicamente *pacificata*, ai tribunali dell'Inquisizione non rimaneva che di estirpare gli ultimi catari, ma nel 1243-1244 l'assedio di Montségur ebbe ancora una connotazione crociata. Nel castello arroccato sui Pirenie, probabile *enclave* di sovranità tolosana in piena contea di Foix, aveva ripiegato la gerarchia delle chiese catare del Tolosano, di Razès e forse anche dell'Agenais, sotto la protezione di lignaggi non sottomessi (detti «*faydits*»).

Nel maggio del 1242, Raimondo di Tolosa, che aveva stretto alleanza con il re d'Inghilterra e il conte de la Marche, ordinò alla cavalleria di Montségur di dare il segnale di un sollevamento popolare attraverso una spedizione destinata a fare giustizia degli inquisitori che stazionavano ad Avignonnet. Dopo le sconfitte di Saintes e di Taillebourg, Raimondo vii fu costretto alla resa definitiva a Lorris, mentre la fortezza solitaria di Montségur, nella primavera del 1243, veniva assediata dall'esercito crociato. Dopo la resa, al termine di quasi un anno d'assedio, il rogo collettivo, come tutti i roghi delle crociate, travolse in massa gli eretici che rifiutarono di abiurare. La caduta di Montségur e il grande rogo del 16 marzo 1244 avrebbero segnato la fine delle speranze politiche e militari del conte di Tolosa, lo scacco del suo ultimo tentativo di evitare l'ineluttabile, e allo stesso tempo la fine della chiesa di Linguadoca. Da quel momento, l'ultima clandestinità religiosa fu

destinata a essere estirpata. Ma doveva ancora costare all'Inquisizione, dopo vent'anni di guerra santa, lo sforzo di cent'anni di caccia organizzata, di terrore sistematico e di delazione burocratica con il compito di eliminare il catarismo dal profondo die cuori e dal dedalo die villaggi occitani. Non furono solo i catari a subire un colpo decisivo in Linguadoca; la stessa civiltà occitanica vide interrotto il suo sviluppo. L'eresia si era innestata nie processi di formazione di una cultura precocemente nazionale, ma non si deve sopravvalutarne il peso: la lirica trobadorica e gli ideali cortesi si erano sviluppati in Provenza parallelamente e indipendentemente dal dualismo. Le chiese catare furono decapitate, i perfetti sopravvissuti furono costretti a darsi alla clandestinità e non si verificarono più condizioni politiche e culturali che potessero consentire una ripresa del catarismo. Questo anche perché, terminate le fasi più sconvolgenti e violente della crociata, non cessò la repressione antiereticale, che assunse il volto quotidiano dell'attività costante e capillare dell'Inquisizione, affidata ai frati Predicatori e ai vescovi. I paesi dell'Occitania furono soggetti a un decennale processo di *rieducazione* cattolica che chiuse progressivamente ogni spazio all'eresia catara.

Il caso del villaggio di Montaillou

Nella vicenda della persecuzione die catari in Linguadoca, ebbe fama particolare quella del piccolo villaggio di Montaillou, grazie a una straordinaria fonte inquisitoriale che continua ad assicurare a questo luogo della Linguadoca, nella regione dell'Ariège, un posto nella storia delle persecuzioni contro i catari. La fama è dovuta al celebre bestseller storiografico di Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Storia di un villaggio occitanico durante l'Inquisizione*, pubblicato nel 1975 e dedicato al registro inquisitoriale di Jacques Fournier, vescovo di Pamiers (1317-1326), divenuto poi papa con il nome di Benedetto xii (1334-1342). I quaderni contengono le registrazioni in lingua latina degli interrogatori condotti contro centoquattordici imputati della diocesi di Pamiers in un arco di tempo molto ampio (1318-1325), quasi coincidente con la durata dell'episcopato di Fournier. La relativa eccezionalità del documento sta nel registro narrativo impiegato: niente affatto schematico, poco formalizzato, quasi narrativo. Questa preziosa fonte ha permesso di

indagare il catarismo della fine del Duecento che a Montaillou sembrava essersi evoluto più in senso comunitario che come chiesa strutturata. Il quadro che ne emerge è quello di un villaggio in cui, tra l'altro, tutti praticavano l'*endura*, cioè la totale astensione dal cibo da parte die moribondi che avevano ricevuto il *consolamentum*, per non compromettere la purezza salvifica ottenuta attraverso quel rituale. Non si può non considerare che tutte le testimonianze appaiono ai nostri occhi inevitabilmente distorte dalla lente della traduzione in latino e della cultura di Jacques Fournier che le raccolse, ma è indubbio che la grande preoccupazione per la salvezza delle anime che traspare nelle deposizioni, possa esser collegata alla consapevolezza della sconfitta e del destino inevitabilmente segnato per gli ultimi «buoni cristiani» della fine del secolo.

I catari dell'Italia centrosettentrionale

Intorno alla metà del XIII secolo, l'inquisitore frate Raniero Sacconi scriveva che «in tutto il mondo non vi sono più di quattromila catari». Probabilmente faceva riferimento solo ai perfetti e il dato numerico non è di per sé particolarmente attendibile; in ogni caso, è significativo che il frate individui nella pianura padana – e non nel Mezzogiorno di Francia, terra di crociata – l'area di maggiore concentrazione e diffusione. Mille e cinquecento sarebbero i catari di Concorezzo, cinquecento quelli di Desenzano, duecento a Mantova, un centinaio a Vicenza; circa centocinquanta esuli dalla Francia e trasferititisi nie dintorni di Verona; un centinaio tra Firenze e la valle di Spoleto. La crisi del catarismo francese è confermata da Sacconi nell'indicazione complessiva di duecento perfetti tra Tolosa, Albi e Carcassonne. In Italia i buoni cristiani dualisti sopravvissero ancora alcuni decenni non per la presunta alleanza tra ghibellinismo e movimenti eretici, o per una improbabile protezione offerta dai ceti dirigenti, quanto piuttosto per l'intransigente volontà di autonomia delle istituzioni comunali. I buoni cristiani

non accumulavano patrimoni fondiari, non esercitavano diritti signorili e non pretendevano di intervenire nella vita pubblica: non c'era ragione di preoccuparsi della loro presenza. Questo fu possibile fino a quando la Chiesa non decise di richiamare le autorità civili al dovere dell'ortodossia: nel Mezzogiorno di Francia avvenne attraverso la crociata, nell'Italia centrosettentrionale il momento decisivo è da individuarsi nel moto dell'Alleluia del 1233.

I frati die nuovi ordini mendicanti avviarono un'eccezionale fase di predicazione moralizzatrice e pacificatrice delle discordie e delle lotte cittadine: eretici ed eresie vennero individuati come una delle ragioni del malessere, e la loro sconfitta come fondamentale per la pacificazione e la normalizzazione della convivenza. I frati operarono perché l'impegno antiereticale venisse inserito anche negli statuti comunali e diventarono, attraverso i tribunali dell'Inquisizione, i principali attori della repressione.

Le file die catari conobbero le prime defezioni, qualcuno addirittura passando dalla parte del nemico nel ruolo di inquisitore. Ne è un esempio frate Pietro da Verona: proveniente da una famiglia catara, fu ucciso nel 1252 e divenne il secondo santo dell'ordine die frati Predicatori. La canonizzazione del frate non rappresentava solamente la santificazione della repressione inquisitoriale, ma anche di un modello di redenzione possibile dall'eresia; già dal 1246 Innocenzo iv aveva concesso un periodo di noviziato più breve agli eretici che si fossero fatti domenicani. Lo stesso frate Raniero Sacconi, intorno al 1250, ricordava di essere stato un eresiarca prima di entrare nie Predicatori.

L'anonimo trattato *De heresi Catharorum in Lombardia*, databile anteriormente alla metà del Duecento, ci informa sulla già menzionata divisione in sie Chiese (Concorezzo, Mantova, Desenzano, Vicenza, Firenze e valle di Spoleto) dopo il fallimento del tentativo unitario promosso da Niceta e da Marco. Fra le diverse Chiese prevalsero la Chiesa moderata di Concorezzo, numericamente la più consistente e presente in quasi tutta la Lombardia, i cui seguaci furono detti anche *garattenses* dal vescovo Garatto; la Chiesa radicale di Desenzano, diffusa in tutto il veronese, chiamata anche degli *albanenses* dal vescovo Albano; la Chiesa mista di Mantova, attestata anche nel bresciano, bergamasco

e bassa milanese, detta die «*bagnolenses*» dal vescovo Ottone di Bagnolo. A capo di ciascuna chiesa vi era un vescovo, coadiuvato da un figlio maggiore, un figlio minore e da alcuni diaconi; tutti gli altri perfetti erano chiamati «cristiani» e «cristiane». In assenza del vescovo, i suoi compiti erano assunti dal figlio maggiore o, mancando anche questi, dal minore. Dal punto di vista dottrinale, ancora tra xii e xiii, secolo il catarismo lombardo conobbe nuove elaborazioni che contribuirono a frammentare un movimento già minacciato dagli avversari cattolici. Negli anni Novanta del xii secolo, Nazario, figlio maggiore nella chiesa di Concorezzo, riaffermava, col sostegno die bogomili di Bulgaria, le «opinioni antiche» sulla natura di Cristo, cui nie decenni successivi si contrapposero le «opinioni nuove» di suo figlio maggiore, Desiderio. Quest'ultimo sosteneva che Cristo aveva fatto veri miracoli materiali e aveva avuto un vero corpo che era morto e risorto. Una simile attenuazione del dualismo, che sembra giustificarsi nella necessità di confronto con la rinnovata e positiva centralità dell'umanità propria della predicazione degli ordini mendicanti, non fu comunque un orientamento destinato a divenire maggioritario.

Intorno al 1230, la Chiesa di Desenzano fu scossa dal pensiero del bergamasco Giovanni di Lugio (originario forse della valle del Lujo in val Seriana, sede di una antica fondazione cistercense). Figlio maggiore della Chiesa di Desenzano, scrisse un articolato trattato, il *Liber de duobus principiis* (*Libro dei due principi*, scoperto settant'anni fa alla Biblioteca Nazionale di Firenze dall'erudito Antoine Dondaine), e diede una fondamentale sistemazione teorica alle concezioni del dualismo assoluto: il Dio buono ha creato il bene, Satana il male. Essendo eterni, eterna è la loro lotta. Dio ha creato fuori dal tempo il regno die suoi angeli, Satana ha creato questo mondo – non si è limitato a dare forma agli elementi preesistenti – e la sua stessa esistenza e quella del male implicano un bene imperfetto. Questi fermenti culturali, segno di incertezza dogmatica e bisogno di chiarezza, si manifestarono in un momento in cui sarebbero stati decisamente più necessari unità di intenti e di obiettivi; quasi che il rifiuto della materia comportasse anche un'inadeguatezza a risolvere i problemi concreti della quotidianità.

Tanto la crociata quanto l'Alleluia e l'azione dell'Inquisizione interruppero i tentativi di organizzazione e riflessione, costringendo a chiusure difensive che avviarono dinamiche proprie di una minoranza minacciata. Gli ultimi catari trovarono nella persecuzione più che la conferma della malvagità del mondo, l'estrema prova, attraverso il martirio, della bontà della loro scelta. Certo è che, agli inizi del xiv secolo, per la Chiesa di Roma la questione catara poteva dirsi risolta, e i buoni cristiani dualisti un ricordo del passato.

10. Ugo Speroni. La crisi di un giurista piacentino

Già intorno al 1235, gli speronisti erano più un ricordo del passato che un pericolo del presente: per quanto compaiano ancora per alcuni decenni negli elenchi delle eresie, è arduo immaginare che siano durati a lungo, e difficilmente andarono oltre l'area padana. Certamente, nel trattato antiereticale scritto da frate Raniero Sacconi da Piacenza nel 1250, il nome degli speronisti e del loro fondatore non è menzionato, e ciò indica senza dubbio che non erano più una minaccia.

Le informazioni sul gruppo sono scarsissime, ma più ricche sono le notizie su Ugo Speroni, iniziatore del movimento. Appartenente all'aristocrazia piacentina, fu ripetutamente console della città emiliana tra il 1164 e il 1171. Ciò che sappiamo del suo pensiero religioso ci deriva dalla confutazione del maestro Vacario, già compagno di studi di Ugo Speroni all'università di Bologna, redatta alla fine degli anni Settanta del xii secolo in Inghilterra; confutazione fatta in risposta a uno scritto inviatogli dallo stesso Speroni per conoscerne il parere e le eventuali obiezioni. La fine del

decennio potrebbe corrispondere con l’inizio della crisi religiosa di Speroni, visto che la sua eresia ancora non compare nell’elenco della *Ad abolendam* emanata da Lucio iii nel 1184. Ciò che emerge dallo scritto di Vacario, oltre al tono diretto e quasi affettuoso usato nei confronti all’antico compagno caduto nell’errore, sembra più essere il gioco intellettuale di due laici estremamente colti, uno dei quali – Speroni – lanciava la propria sfida alla cultura chiericale dando una sua interpretazione del cristianesimo. La dottrina di Speroni si incentrava su un’interiorizzazione della fede che non lasciava spazio ad ascetismo, buone opere o gerarchie ecclesiastiche, poiché «nessuno può essere cristiano o sacerdote, se non ha scritto nel suo cuore la legge di Dio»[28]. Alla luce di quanto detto, non è possibile determinare se le speculazioni del giurista piacentino potessero diventare temi divulgabili a un ampio pubblico, e nemmeno stabilire se lui, o qualche suo seguace, si dedicasse fattivamente alla predicazione. Da un anonimo trattato antiereticale databile ai primi decenni del Duecento, sappiamo soltanto che gli speronisti «hanno proprietà e permangono nel matrimonio», senza nessuna scelta pauperistica o ascetica, né alcuna forma di vita comune o di impegno militante.

Ugo Speroni aveva sostenuto che la distinzione tra chierici e laici non trovava riscontro nei Vangeli sulla base della convinzione che sia gli uni sia gli altri fossero, per mezzo del battesimo, «un’unica cosa nel Cristo»; in certo modo si era fatto *chierico* in quanto intellettuale pronto a smontare le posizioni della cultura ecclesiastica dominante attraverso il ritorno alle Scritture, contro ogni esteriorità liturgica o sacramentale, senza pretendere di sostituirsi alla figura del sacerdote. La mediazione di un clero indegno aveva corrotto il pensiero cristiano da lui riscoperto non attraverso il mito apostolico di una Chiesa povera, bensì con l’uso spregiudicato della propria intelligenza per la lettura e interpretazione della Bibbia. Non, dunque, un approccio al Vangelo elementare e diretto come in molti contemporanei movimenti, ma una sottile interpretazione intellettuale che ne determinò probabilmente lo scarso seguito e la rapida scomparsa. La modesta incidenza del pensiero di Speroni non deve sminuirne l’originalità: un uomo di legge e vasta cultura aveva elaborato una peculiare

costruzione teologica derivante in particolar modo dagli scritti di san Paolo; un laico si era occupato con competenza di temi teologici in un'area e in un tempo in cui il dibattito sulla testimonianza cristiana e sulla fede era stato sottratto all'esclusiva delle gerarchie ecclesiastiche. Forse non casualmente, proprio a Piacenza, un altro laico, Salvo da Burci, intorno al 1235, scrisse il *Liber supra Stella*, una delle primissime e fondamentali opere di area italiana in cui venivano confutate le dottrine di tutte le eresie conosciute. E a scriverla non era stato un teologo di professione o un chierico.

11. Amalrico di Bène. Alle origini del Libero Spirito

Nel 1215, il quarto concilio lateranense presieduto da Innocenzo iii condannava le concezioni trinitarie di Gioacchino da Fiore e le non meglio precisate dottrine di Amalrico di Bène, filosofo e teologo all'università di Parigi che si era appellato senza successo al papa, quando alcuni colleghi lo avevano accusato di eterodossia. Il suo pensiero, in merito al quale disponiamo solo di fonti indirette e frammentarie, aveva fortemente condizionato un gruppo di studenti parigini che nel 1210 furono sottoposti a processo canonico. Le ossa del maestro Amalrico furono dissepolte e abbandonate in terra sconsacrata; die suoi seguaci almeno una decina fu condannata al rogo, altri al carcere perpetuo, uno soltanto accettò l'abiura. Cosa scatenò una così dura repressione?

Gli amalriciani credevano di essere agli inizi di una nuova epoca religiosa, quella dello Spirito Santo, seguita a quelle del Padre con l'Antico Testamento e del Figlio con il Nuovo Testamento. Un'era caratterizzata dal superamento delle forme sacramentali della Chiesa a favore della conoscenza spirituale: nell'uomo di questa

nuova età si incarnava lo Spirito e questo uomo nuovo, possedendo la conoscenza, era lui stesso Dio. Il *Tractatus contra Amaurianos*, databile ai primi decenni del xiii secolo, ci informa che le loro concezioni scivolavano nel pantiesmo e sovvertivano ogni morale poiché l'età dello Spirito avrebbe prodotto un radicale rinnovamento, un totale ribaltamento della logica del mondo, attraverso l'assoluta e gioiosa adesione di ogni creatura al Creatore. Questi dotti chierici parigini sentirono la necessità di trasmettere tale messaggio ai fedeli nelle diocesi di Parigi, Sens, Troyes e Langres. Il pericolo legato alla predicazione degli amalriciani riguardava tanto la svalutazione delle pratiche liturgiche e sacramentali quanto l'assenza del peccato che minacciava le norme morali.

Diversi studiosi hanno rintracciato negli amalriciani le radici di quella corrente eterodossa poi globalmente detta del «Libero Spirito». Questo nome raccoglie esperienze varie e difficilmente collegabili tra loro che hanno come tratto comune una considerevole partecipazione femminile. Caratteristico del movimento amalriciano è il passaggio di temi di cultura elevata agli ambienti popolari; tanto che i seguaci, ritenuti laici ingenui o donne ingannate, furono perdonati dai tribunali ecclesiastici. Meno chiaro, però, è come idee pantiestiche, mistiche e spiritualistiche si siano poi radicate negli strati popolari così da diventare patrimonio caratteristico di gruppi o individui del tutto estranie all'ambiente clericale. Non a caso, alla metà del xiii secolo, furono le beghine, già spontaneamente sensibili alla sperimentazione del legame d'amore tra l'anima e Dio, ad aprirsi alle influenze di chi nello spirito di libertà individuava la via per il totale abbandono della creatura nel Creatore, e dunque per la divinizzazione della creatura. Tra queste, come vedremo, larghissima fortuna ebbe Margherita Porete, che concluse la sua vita sul rogo nel 1310, ma il cui pensiero mostra quanto fosse sottile il confine tra mistica ereticale ed ortodossa.

12. Federico II ed Ezzelino da Romano. L'eresia del potere: l'imperatore scomunicato e il figlio del diavolo

Nella sua cronaca, il frate minore, Salimbene de Adam da Parma, introduceva la figura di Ezzelino III da Romano, signore della Marca Trevigiana, nato nella tarda primavera del 1194 dall'unione di Ezzelino II e Adelaide di Mangano, e morto tra le mura di Soncino il 7 ottobre del 1259, dicendo che «egli era temuto più del Diavolo». Fino ai giorni nostri, il giudizio su Ezzelino ha diviso storici e letterati che hanno spesso aderito alla *damnatio memoriae* operata nie suoi confronti, corroborati anche dall'opinione fortemente negativa che Dante ne dà nella *Commedia*, collocandolo nel settimo cerchio nel girone die violenti contro il prossimo.

> Io vidi gente sotto infino al ciglio;
> e 'l gran centauro disse: «E' son tiranni
> che dier nel sangue ne l'aver di piglio.
> Qui si piangono li spietati danni
> [...] E quella fronte c'ha il pel così nero,
> è Azzolino [...][29]

Non fu solo la *Commedia* a contribuire alla creazione del mito di Ezzelino. Nella tragedia *Ecerinis*, il padovano Albertino da Mussato diede eco alla leggenda che il signore della Marca Trevigiana fosse stato addirittura concepito da un demone che aveva giaciuto con sua madre. Elementi appartenenti a una metarealtà demoniaca e propria di un'opera letteraria divennero, nel giro di pochi anni, reali e storicizzati per ricreare la memoria di Ezzelino.

Nelle vicende politiche dell'Italia settentrionale die decenni

centrali del xiii secolo, il da Romano svolse un ruolo di assoluto rilievo in virtù degli stretti rapporti allacciati con Federico ii di Svevia, di cui nel 1238 aveva sposato la figlia Selvaggia. In effetti l'imperatore trovò in Ezzelino un importante collaboratore nel tentativo di riassoggettare al suo potere i comuni dell'Italia centrosettentrionale; tale ambizione era stata già del nonno Federico i, che aveva visto i suoi sogni frustrati da Milano e dai comuni collegati che lo avevano vinto nella battaglia di Legnano del 1176. Il desiderio di ricondurre i comuni lombardi nella legittima legalità del dominio imperiale avrebbe inevitabilmente portato Federico ii allo scontro con i pontefici, a partire da Innocenzo iii, suo tutore fino al raggiungimento dell'età legale per ascendere al trono del Regno di Sicilia, ereditato dalla madre Costanza d'Altavilla. Nel 1214 la sconfitta dell'altro candidato al titolo di imperatore, Ottone iv di Brunswick, nella battaglia di Bouvines, aveva spianato al giovane Federico la strada verso l'impero, mettendo in crisi la politica die comuni lombardi che avevano sostenuto Ottone nella speranza di non rimanere presi nella morsa die due domini dello Svevo. Questi, però, non avrebbe esitato a tentare di riunirli nonostante le promesse fatte in senso opposto ai pontefici. A ciò bisogna aggiungere l'impegno, mai mantenuto, di organizzare una crociata per la riconquista della Terrasanta: nel settembre del 1227, sotto minaccia di scomunica, Federico ii partì da Brindisi con l'esercito crociato, ma fu costretto a rientrare a Otranto a causa di una pestilenza scoppiata durante il viaggio per mare. Raggiunto dalla scomunica di Gregorio ix il 29 dello stesso mese, partì nuovamente per la Terrasanta nella primavera del 1228 e riconquistò Gerusalemme alla cristianità attraverso un accordo diplomatico con il sultano al-Malik al-Kamil, senza spargimenti di sangue. Ciononostante, mentre il sovrano veniva incoronato re di Gerusalemme, il papa bandiva una crociata contro i suoi sostenitori nella penisola italiana, e solo nel 1230, con la pace di San Germano e il ritiro della scomunica, il vicario di Cristo e l'imperatore giunsero a una temporanea tregua.

In quei medesimi decenni, Ezzelino da Romano andava consolidando la sua signoria sulla Marca Trevigiana, elaborando modelli di governo nuovi e di assoluto interesse storico per l'area

veneta nel XIII secolo. In tale prospettiva andrebbe forse parzialmente interpretata la sua *ferocia*, spesso rimarcata in alcune cronache posteriori redatte in ambiente veneto a seguito della sua *damnatio memoriae*: essa parrebbe in realtà essersi esplicata nel consueto esercizio della giustizia sulle città del dominio che, di fatto autonome fino a pochi decenni prima, vissero frequentemente la signoria ezzeliniana come una dominazione *straniera*, centralizzata e certamente molto più presente di altre sul territorio assoggettato. Fino al 1236, quando Federico II ed Ezzelino si incontrarono per la prima volta, questi non si schierò apertamente con l'imperatore e scelse piuttosto una politica di consolidamento die propri domini. Seppure le lettere che si scambiarono a partire da tale data erano influenzate dagli artifici della retorica, si sviluppò forse tra i due, al di là die comuni obiettivi politici, una stima reciproca che sembrerebbe trovare attestazione nel matrimonio di Selvaggia, figlia naturale di Federico, con Ezzelino, e in quello di una nipote di quest'ultimo con re Enzo. Non fu un'alleanza facile, e spesso lo Svevo, per gli irrinunciabili vantaggi che ne traeva, dovette rinunciare alla consueta affermazione die suoi principi e a trattarlo non come un funzionario, ma come un alleato.

La singolarità del rapporto politico che li legava, l'indipendenza di fatto di Ezzelino, emergono con chiarezza alla morte di Federico II: il da Romano non dovette fronteggiare le grandi difficoltà che segnarono coloro che, come i marchesi Lancia, avevano strettamente legato il loro destino politico a quello dello Svevo. Come se non fosse avvenuto nulla di particolare, Ezzelino poté continuare a consolidare il suo dominio sulla Marca Trevigiana e a conservarlo per un decennio, fino all'autunno del 1259: nell'estremo tentativo di muovere su Milano, il suo esercito fu circondato dai milanesi e dalle città collegate, e lui stesso, ferito da un quadrello di balestra, fu trasportato prigioniero a Soncino dove morì, probabilmente in conseguenza della ferita, il 7 ottobre 1259.

La costruzione del mito ezzeliniano

Non ha nessuna logica fermarsi a discutere su quanti fossero in realtà gli undicimila padovani fatti uccidere dal da Romano. Quella cifra, tanto sballata se letta con gli occhi della statistica, non lo è più se la guardiamo nel suo senso vero: un numero spropositato, inaudito, sconvolgente, che ci aiuta a comprendere più la qualità che la quantità del massacro compiuto. Come scrisse lo storico Gherardo Ortalli, è un gioco limitarsi a sorridere della credenza che a Ezzelino nulla facessero le palle di schioppo, o che la sua anima fosse invocata dai framassoni quando si riunivano, o che avesse un paiolo d'oro per mescolare la polenta e la sua amante fosse Caterina Cornaro. In pieno Duecento, non poteva certo esser preso a fucilate, l'anacronismo è evidente; la massoneria ci porta al xviii secolo, ma rimane interessante il collegamento con un'altra realtà ugualmente condannata dai vertici ecclesiastici; anche se occorreva aspettare la scoperta dell'America perché ci fosse il granturco, quella polenta ezzeliniana ci aiuta a comprendere come il mondo contadino si fosse appropriato del personaggio, la cui eccezionalità giustifica il paiolo d'oro, come pure l'associazione a un'altra celebrità della zona, la signora di Asolo, Caterina Cornaro, chiamata in causa come amante del feroce tiranno della Marca senza troppo pensare al fatto che ella visse quasi due secoli e mezzo dopo Ezzelino. Un primo interessante spunto di riflessione circa la necessità di uscire da rigidi schematismi e preconcetti nel riconsiderare la figura del da Romano, è suggerito ancora una volta dalla cronaca di frate Salimbene, che lo definisce apertamente «membra del diavolo»: questa scelta terminologica dell'autore della *Cronica* è fortemente connotante il giudizio del frate sul signore della Marca poiché, come si è visto, è un elemento che caratterizza gli eretici a partire dal *Dialogus Miraculorum* di Cesario di Hiesterbach. La definizione della figura di Ezzelino traeva le sue origini dalla bolla di scomunica a lui comminata nel 1254, dove era definito «figlio di un sordido aspide» (*aspidis surdidissime filius*); e il serpente è l'animale che più di ogni altro richiama il demonio sin dall'*Apocalisse di Giovanni*. Fissati i capisaldi, il mito ezzeliniano si alimenta e cresce progressivamente fino a perdere il contatto con l'evento reale per diventare descrizione metareale della vita e delle turpitudini di un

demone. La *Cronica* di Salimbene si dilunga ampiamente su questo figlio dell'iniquità, che fu «l'uomo peggiore al mondo» e uccise molti religiosi e buoni cristiani quasi quanto gli antichi imperatori romani che perseguitarono i seguaci di Cristo. La demonizzazione di Ezzelino è tra i più precoci esempi di illustri e potenti personaggi, titolari di dominazioni più o meno grandi, che, in duro contrasto politico con la Chiesa cattolico-romana, furono definiti «eretici» e «demoni». La turpitudine del tiranno diveniva strumento ideale per far risplendere, per contrasto, le virtù di santi e beati che alla sua dominazione si opposero; tuttavia, la santità guidata dalla volontà del Signore e l'obbedienza alle posizioni politiche die vertici della gerarchia ecclesiastica hanno contorni estremamente sfumati. Così Arnaldo di Limena, abate di Santa Giustina di Padova, si illumina della gloria die martiri per gli otto anni e tre mesi passati «in carcere tenebroso», per colpa di Ezzelino. E finirà per brillare di luce antiezzeliniana, oltre al beato Arnaldo e ad Antonio da Padova (che pure ebbe poco a che fare con il tiranno della Marca), anche Antonio Pellegrino, la cui vicenda terrena certamente non ebbe contatti con Ezzelino ma, quando ne venne scritta la *Vita*, fu riempita di suggestioni antiezzeliniane.

L'eresia di Federico II di Svevia

Di quale eresia erano accusati Federico II di Svevia e il suo più fedele alleato nell'Italia settentrionale? Né lo Svevo né i suoi sostenitori giunsero mai ad affermare la legittimità della presenza eterodossa, né tanto meno diedero vita a contesti istituzionali aperti agli eretici: nessuno, neppure il terribile presunto eretico Ezzelino. Anzi, nie primi decenni del XIII secolo, grazie all'opera oggettivamente convergente di poteri che pure dovevano tra loro scontrarsi in modo assai violento, si realizzò l'isolamento degli eretici e si avviò la rapida parabola discendente della loro presenza in Italia.

Nel 1199, il pontefice Innocenzo III emanò la bolla *Vergentis in*

senium, nella quale il crimine di eresia veniva equiparato al peggiore die crimini politici: quello di lesa maestà. Di fatto, se il crimine di eresia era equiparato al crimine di lesa maestà, era possibile che si compisse anche il passaggio inverso, portando a essere accusato di eresia chi in qualsiasi modo ledesse l'autorità die vertici ecclesiastici. Che la *Vergentis* innocenziana offrisse numerose prospettive di utilizzo è mostrato piuttosto chiaramente dal fatto che lo stesso Federico ii, dopo essere stato scomunicato nel 1239, arrivasse ad accusare papa Gregorio ix di essere *praecipuus receptator haereticorum*, cioè protettore di eretici, poiché si era alleato con la rinnovata Lega lombarda, un'associazione politica che il sovrano considerava eterodossa in quanto i comuni, rifiutando l'autorità dell'imperatore, commettevano il crimine di lesa maestà.

Nel 1233, il pontefice Gregorio ix promosse il moto dell'Alleluia, in cui frati Minori e Predicatori si impegnarono in una catechesi antiereticale nell'Italia comunale, che diveniva anche coercizione tramite la pressante richiesta ai ceti dirigenti cittadini di partecipare alla lotta al dissenso eterodosso. Impegno che non poteva essere in alcun modo prorogato, poiché rifiutarsi di seguire le indicazioni degli inviati del pontefice poteva essere interpretato come crimine di lesa maestà e, dunque, come aperto sostegno ai dissidenti.

La presenza di sparuti gruppi di eretici giustifica solo in parte l'arma scelta dal pontefice, se non si accetta che questa venisse utilizzata in piena conformità con la *Vergentis in senium* di Innocenzo iii per combattere i sostenitori di Federico ii nella penisola. Che questa fosse inequivocabilmente la volontà di Gregorio ix emerge anche da alcune testimonianze di parte federiciana, le quali mostrano come l'imperatore comprendesse con colpevole ritardo qual era il senso dell'azione die frati nelle città del Nord Italia. Federico, infatti, solamente nel 1236 denunciò a Gregorio ix l'azione del predicatore Giovanni da Vicenza e del frate Minore Leone da Perego, due tra i protagonisti dell'Alleluia. La denuncia concerneva i risvolti politici di quei comportamenti, che erano andati ben oltre l'ambito religioso, e avevano assunto un carattere peculiarmente antimperiale. Se è vero che la metà del xiii secolo vide la sconfitta degli eretici e – su un piano diverso – di Federico ii ed Ezzelino, non è però facile individuare die trionfatori:

nonostante le apparenze, forse neppure il papato risultò vincitore. Le nuove culture della seconda metà del secolo dovettero fare i conti con quella situazione di incertezza e sconcerto, tanto da ricorrere ai sogni, quelli delle profezie e delle attese della fine die tempi. Nelle profezie, i grandi riferimenti della cristianità persero di concretezza per divenire segni e personaggi di un'età finale che si credeva imminente: l'Anticristo, l'imperatore della pace, il papa angelico.

La *damnatio memoriae* del feroce Ezzelino e, in misura minore, del suo signore Federico ii di Svevia, si costruì dunque nie decenni successivi alla loro sconfitta, quasi a esorcizzare il timore die comuni lombardi e, certamente non ultimi, die vescovi di Roma, su un impero che potesse arrivare a estendersi a tutta l'Italia. Proprio nella seconda metà del xiii secolo, quando ormai la parabola degli eretici si era conclusa e l'impero non aveva più la forza di guardare all'Europa con ambizioni universalistiche, si inventarono le definizioni di guelfi e ghibellini, e si associò a questi ultimi il concetto di eresia. Rimane tuttavia certamente interessante notare come Federico ii, nonostante il durissimo scontro con la Chiesa, abbia conservato, e anzi consolidato nel tempo, la definizione di *stupor mundi* e, di contro, come la memoria di uno die suoi più importanti alleati sia stata tramandata come modello di violenza e tirannia con pochi eguali. Lo stesso Salimbene, che non aveva esitato nel contribuire alla creazione del mito del da Romano in modo assai più moderato, chiudeva la narrazione su Federico ii ricordandoci che «se fosse stato davvero cattolico e avesse amato Dio, la Chiesa e la sua anima, nella carica imperiale non avrebbe avuto eguali in questo mondo».

13. Armanno Pungilupo.

Da santo a eretico

Nella sua *Cronica*, il frate Minore Salimbene de Adam da Parma ricordava come i cittadini di Ferrara avessero «commesso stoltezze», in relazione alla figura di Armanno Pungilupo.

> Tale devozione nacque per ragioni molteplici: da parte degli infermi per riacquistare la salute; da parte dei curiosi per vedere novità; da parte dei chierici per l'invidia che nutrono verso i religiosi moderni; da parte dei vescovi e dei canonici per il lucro che ne ricavano, come è dimostrato dal caso del vescovo e dei canonici di Ferrara che ebbero molto lucro a motivo di Armanno Punzilovo.[30]

Il frate, tra le altre cose, sottolineava l'invidia die chierici verso i religiosi moderni, cioè gli ordini mendicanti con i loro nuovi santi, evidenziando il ritorno economico del clero della cattedrale nella promozione del culto sorto sulle spoglie mortali di Armanno. Ma chi era Pungilupo? E per quale motivo venne venerato come santo dai suoi concittadini?

Il 26 dicembre 1269, Armanno Pungilupo morì e subito una grande folla si radunò nella cattedrale di Ferrara, dove il suo corpo era stato portato: sul suo sepolcro cominciarono a fiorire miracoli constatati anche dai canonici. Già nel 1270, un inquisitore prese l'iniziativa di indagare sul passato di Pungilupo e ne emerse immediatamente il legame con gli eretici; ordinò quindi che la salma venisse esumata e buttata fuori dalla chiesa, ma il capitolo della cattedrale si rifiutò e fu scomunicato. I canonici, però, non si spaventarono e fecero appello al papa contro la decisione, portando prove a favore dell'ortodossia di Armanno: papa Gregorio x affidò il caso all'inquisitore generale Giovanni Gaetano Orsini che tolse scomunica e interdizione.

Il 20 dicembre 1300, Bonifacio viii scrisse due lettere: la prima, indirizzata all'inquisitore Guido da Vicenza, riassumeva la vicenda giudiziaria e comunicava la formazione di una commissione cardinalizia che doveva chiudere il caso, dopo aver esaminato il dossier documentario a testimonianza e a difesa rispettivamente della santità e dell'eresia di Armanno; la seconda sollecitava il frate inquisitore Guido da Vicenza a prendere una decisione dopo essersi

consultato con il vescovo di Bologna, Giovanni Savelli, e il teologo Ramberto da Bologna, entrambi frati Predicatori. Il 22 marzo 1301, nella sala del capitolo die Predicatori di Ferrara, alla presenza dell'arciprete Giovanni e del canonico Bonfamilio, di frati degli ordini Mendicanti e di rappresentanti di istituzioni ecclesiastiche cittadine, venne emesso il giudizio finale. Il giorno successivo, frate Guido comunicò al podestà di Ferrara di rendere esecutiva la sentenza, ossia l'esumazione del corpo di Armanno, entro tre giorni.

Armanno era un eretico o un santo? Un eretico per i frati Domenicani, un santo per i canonici della cattedrale. Gli inquisitori sapevano che nel 1254, davanti al tribunale della fede presieduto da quello stesso frate Aldobrandino che nel 1269 aveva aperto il processo postumo, Pungilupo aveva abiurato ogni eresia, giurando di obbedire alla Chiesa; cosa che poi non aveva fatto, continuando a incontrare eretici e sostenendo tesi eterodosse. Di contro, nel memoriale del 1272 i canonici della cattedrale affermarono che si era recato da loro più volte in veste di penitente per confessare i propri peccati. Non c'è motivo di ritenere che una delle due parti mentisse: a fronte di scarni fatti, ciò che conta è come venivano interpretati.

Il capitolo voleva vedere in Armanno la santità, facendo scolorire il passato rispetto a uno straordinario presente di miracoli attorno alle sue spoglie; per gli inquisitori era un eretico sin dal 1254: lo accusavano di aver incontrato dualisti, di aver visitato infermi e carcerati, di aver accompagnato al rogo un eretico, mentre i canonici sottolineavano le sue frequenti comunioni e confessioni. Del suo pensiero, né gli uni né gli altri sapevano nulla di preciso; erano i comportamenti a renderlo un antagonista agli occhi dell'Inquisizione: azioni che parevano criticare le istituzioni ecclesiastiche diventarono eresia. Armanno agiva, e le sue azioni venivano interpretate in senso dottrinale e canonistico dalla cultura die frati Predicatori. Il comportamento di Pungilupo era legato anche a questioni personali. Da questo punto di vista, nel 1285 il notaio Manfredino rilasciò una importante testimonianza: affermava che Armanno non poteva essere in buoni rapporti con frate Aldobrandino e ne criticava l'operato perché il frate «aveva fatto ignominia del suo corpo», ovvero, probabilmente nel processo del

1254, lo aveva sottoposto a tortura. Dal contrasto personale, Armanno era inevitabilmente passato al conflitto etico-religioso: accompagnava in lacrime gli eretici al rogo, ben consapevole che questo comportamento avrebbe confermato la sua eterodossia agli inquisitori. Così facendo, più che membro di una setta eterodossa, sembrava farsi militante della misericordia cristiana, il che lo condusse ad avvicinarsi agli ultimi e ad allontanarsi da quella Inquisizione che ai suoi occhi, con roghi e torture, doveva apparire logicamente estranea al messaggio di carità cristiana. Per i frati Predicatori, e per il papato, ovviamente c'era molto di più in gioco. L'autonomia delle chiese locali, nel promuovere il culto die santi, era in evidente contrasto con il processo di accentramento promosso dal papato nel corso del Duecento; inoltre, i santi laici simboleggiavano una realtà pauperistico-evangelica di cui gli ordini mendicanti si ritenevano gli unici interpreti. Per queste ragioni, al volgere del secolo l'anacronistica proposta di santità di Armanno, sostenuta dal clero e dal popolo di Ferrara, era destinata all'inevitabile sconfitta.

14. Guglielma da Milano. Un'eresia al femminile?

Una donna di nome Guglielma morì a Milano nel 1281 o nel 1282. Della sua vita si conosce pochissimo, ma il suo caso presenta tratti comuni con quello del contemporaneo Armanno Pungilupo. Guglielma, infatti, venerata in città come santa, venne condannata come eretica dopo la morte. Le informazioni su di lie sono giunte a noi attraverso gli atti die processi condotti a Milano, a partire dal 18 luglio 1300, dagli inquisitori Guido da Cocconato e Raniero da Pirovano.

Domina Guglielma, o *sancta Guglielma*, o *beata Guglielma*, viene tradizionalmente identificata in Guglielma “la Boema”: tuttavia, a oggi, la sua origine boema non è stata dimostrata. I processi del 1300 riguardarono i devoti e le devote di Guglielma, i cosiddetti Figli dello Spirito Santo e dagli atti risulterebbe che la stessa Guglielma fosse stata sentita dagli inquisitori, ma non si conosce l’accusa o il contenuto dell’interrogatorio. Negli atti si riscontra da un lato la santità testimoniata dai devoti, dall’altro l’eresia sostenuta dagli inquisitori, allarmati da riunioni di fedeli di Guglielma dediti anche alla predicazione. Tuttavia, l’accusa riguardò la convinzione che Guglielma fosse l’incarnazione dello Spirito Santo; una convinzione die suoi devoti più che della donna stessa, la quale era solita rispondere «Andate via, io non sono Dio», a coloro che le domandavano se fosse lo Spirito Santo. Le rare volte in cui vengono riportati suoi gesti o sue parole, lo scarto tra la coscienza che la donna aveva di sé e l’immagine attribuitale è evidente: «Guglielma molto adirata, come ben si vedeva, disse loro che ella era di carne e ossa, e anche aveva condotto il figlio nella città di Milano, e che ella non era ciò che essi credevano, e se non avessero fatto penitenza di quelle parole che avevano detto di lie, sarebbero andati all’inferno»[31].

Ma cosa sappiamo realmente di Guglielma? Forse accompagnata da un figlio, arrivò a Milano presumibilmente negli anni Sessanta del XIII secolo. Visse nella contrada di San Pietro all’Orto, dove morì il 24 agosto del 1281 (o 1282), circondata da un gruppo ristretto di devoti; sepolta inizialmente nel cimitero della parrocchia, venne poi traslata nell’abbazia cistercense di Chiaravalle. È interessante notare come la sua casa fosse stata comprata nel 1274 a nome del monastero da uomini che, in seguito, nie processi inquisitoriali risultarono far parte del gruppo die suoi devoti. Questo testimonia un rapporto di lunga durata con la fondazione cistercense, e trova conferma nel rito di abluzione celebrato nella chiesa die frati conversi dell’abbazia, dove il corpo era stato portato al termine della processione funeraria. Prima dell’inumazione, i resti della donna morta da un mese vennero lavati con acqua e vino e, infine, rivestiti con uno scapolare di lana bianca e una camicia decorata di seta. Dopo la sepoltura, l’abate designò un monaco per la funzione

di sacrestano presso l'adiacente cappella. La data della morte e quella della traslazione divennero feste rituali per i devoti e i monaci, e Chiaravalle si trasformò nel centro del culto di santa Guglielma.

Le fonti non ci informano sull'apertura da parte die cistercensi di un processo di canonizzazione, ma certamente questi monaci ne promossero pubblicamente il culto e le attribuirono virtù di santi di cui leggevano la vita durante le riunioni conviviali. Non è possibile determinare se una *legenda* agiografica di una santa Guglielma proveniente dall'Europa centrale sia in qualche modo connessa con la donna di Milano, che in tal caso potrebbe essere effettivamente collegata con la Boemia. Agli inizi di settembre del 1300, per decisione degli inquisitori, il corpo della donna venne disseppellito e i suoi resti distrutti. Da quel momento, ogni riferimento all'abbazia fu destinato a scomparire dagli atti processuali, e i monaci coinvolti nella promozione del culto non parvero subire conseguenze giudiziarie né disciplinari, tanto che negli anni successivi ricoprirono cariche ai vertici del monastero.

L'altro luogo in cui Guglielma era venerata, era la casa delle umiliate di Biassono, dove il culto assunse una precisa connotazione femminile. Qui una delle umiliate, Maifreda da Pirovano, sembrerebbe essere stata l'artefice della trasformazione di Guglielma da santa in vera e propria incarnazione femminile dello Spirito Santo. A Biassono, la lavatura del corpo di Guglielma era stata portata e deposta sopra un altare come una reliquia; lì le sorelle umiliate e molte donne si raccoglievano per festeggiare con un banchetto santa Guglielma nel giorno di santa Caterina (che era usata come copertura per la donna non ancora canonizzata).

I Figli dello Spirito Santo

Così si autodefinivano i devoti e le devote di Guglielma da Milano, come si ricava da un foglio contenuto in un salterio donato da uno di loro, Andrea Saramita, a frate Guglielmo da Novazzano.

Come si è detto, il processo contro i Figli iniziò nel 1300, presieduto da frate Guido da Cocconato e frate Raniero da Pirovano con la partecipazione di frate Lanfranco da Bergamo. Gli interrogatori si svolsero nel convento die frati Predicatori di Sant'Eustorgio di Milano, sede dell'ufficio inquisitoriale, o nella chiesa adiacente per le donne, mentre le umiliate di Biassono vennero tutte interrogate nella loro *domus*, a eccezione di Maifreda da Pirovano, principale imputata insieme al laico Andrea Saramita. Le deposizioni iniziarono nel luglio e si conclusero nel dicembre 1300: il quadro che ne emerge è quello di un gruppo di fedeli strutturato e organizzato. Andrea Saramita veniva definito, «*primus unigenitus*», perché per primo aveva appreso le lezioni di Guglielma, mentre Maifreda era detta, «*dominus vicarius*» o «*dominus Dei gratia*». Evidentemente il gruppo aveva forti connotazioni identitarie e una riconosciuta gerarchia interna. Uno di loro, il chierico Francesco da Garbagnate, aveva scritto due canzoni sullo Spirito Santo in onore di Guglielma; anche *soror* Maifreda componeva litanie e ritmi, mentre Andrea possedeva «libri e scritti su santa Guglielma», da ascoltare, leggere e cantare insieme in sua devozione. La cultura religiosa e la brama di rinnovamento spirituale condussero i Figli dello Spirito Santo a produrre anche testi sacri, a imporre ai loro figli nomi collegati a Guglielma o allo Spirto Santo, e a indossare vesti color moretto come era solita fare Guglielma. Da quello che sappiamo, solo Andrea e Guglielma testimoniarono i loro sogni spirituali con la morte sul rogo. In seguito, la morte violenta degli *ideologi* della setta, la distruzione del corpo di Guglielma, e forse il mancato realizzarsi delle profezie che ne annunciavano il ritorno, posero rapidamente fine al culto, che avrebbe avuto, tuttavia, ancora un seguito in età moderna nelle campagne milanesi, sempre che l'affresco della chiesa di Sant'Andrea di Brunate raffiguri effettivamente santa Guglielma che impartisce la benedizione a Maddalena Albrizzi, nel XV secolo badessa del convento degli Agostiniani, e a suo cugino Piero Albrici, che pagò la realizzazione del dipinto. È interessante, ma purtroppo a oggi priva di certe conferme documentarie, la testimonianza del parroco di Sant'Andrea, raccolta nel 1842 dall'erudito Michele Caffi:

È viva in Brunate una tradizione, che qui sia anticamente venuta ad abitare per più anni una signora d'oltremonte, per nome Guglielma, costretta a partire di casa per domestica sventura, e che il marito di lei, avutane notizia, sia qui venuto a ricondurla in patria. In questa chiesa parrocchiale si ha una sua immagine a fresco (venerata dalle pie persone, che qui in alcuni mesi dell'anno intervengono), che mi pare dell'anno 1450 o circa.[32]

La Papessa

Una suggestiva ipotesi è legata alla figura di Maifreda da Pirovano. La donna, appartenente a una nobile famiglia milanese e cugina di Matteo Visconti, era stata accusata di aver celebrato una messa in onore di Guglielma, e certamente si sentiva prima destinataria del messaggio di Guglielma di cui si diceva vicaria, immaginandosi alla guida di una Chiesa rinnovata dal ritorno del «vero Dio incarnatosi nel sesso femminile»[33]. Per tutti questi motivi avrebbe fornito ispirazione per l'Arcano maggiore della Papessa, nel mazzo di tarocchi dipinto da Michelino da Besozzo per Filippo Maria Visconti in occasione del matrimonio della figlia Bianca Maria con Francesco Sforza. Realizzato centoquarant'anni dopo la morte di Maifreda, non a caso raffigura una papessa vestita con il saio die frati Minori a simboleggiare il sogno – proprio di una parte dell'ordine di Francesco d'Assisi – di un ritorno a una Chiesa povera. Si ricordi, però, che anche i devoti e le devote di Guglielma indossavano un abito scuro; allo stesso modo il cordone che lega la veste potrebbe essere semplice parte della veste di una clarissa, oppure esser legato al seguente episodio testimoniato nie processi del 1300:

In questa camera alla presenza di tutte le summentovate persone suor Maifreda disse che la signora santa Guglielma aveva ordinato a lei suor Maifreda di dire a tutti gli astanti che ella era lo Spirito Santo, vero Dio e vero uomo; che pertanto tutti i predetti là presenti non avrebbero comparsi alla presenza di lei. E aggiungeva la predetta suor Maifreda: «Sia di me quel che può essere». E del pari disse l'Allegranza di ricordarsi che la predetta signora Carabella in quella casa sedeva allora sul suo proprio mantello, e che quando ella si fu levata, trovò che nella cintura o corda del

suo mantello s'eran fatti tre groppi che prima non v'erano: e si fecero intorno a ciò le meraviglie e le bisbigli fra di loro, e molti fra essi e la stessa testimone credeva ciò essere un gran miracolo.[34]

Ad alimentare questa affascinante tesi è anche il fatto che nel 1317 Matteo Visconti espulse quattro inquisitori dalla città di Milano. Si perse così traccia die fascicoli processuali contro Maifreda, ricomparsi a Pavia nel XVI secolo dopo la caduta della dinastia. Erano stati sottratti per preservare il culto o quantomeno la memoria di Guglielma e Maifreda? Filippo Maria Visconti o la stessa Bianca li avevano letti ed erano a conoscenza della vicenda della loro antenata? Domande che a oggi non hanno risposte certe.

15. Gioacchino da Fiore. Il profeta dell'età dello Spirito

Per tutta la vita Gioacchino da Fiore operò nell'ambito del monachesimo cistercense dell'Italia meridionale, dove fu abate di Corazzo e poi di Casamari. Ancora vivente, fu investito di una duplice fama: da un lato quella di grande esegeta e profeta dell'*Apocalisse* e dall'altro di propugnatore di idee blasfeme.

Le prime accuse contro Gioacchino giunsero verso il 1190 dall'abate cistercense Geoffroy d'Auxerre, compagno e biografo di Bernardo di Clairvaux, che intendeva colpire la complessa teologia della storia dell'abate calabrese. Questi sosteneva che all'unità e trinità di Dio corrispondono l'unità e trinità della storia: all'età del Padre era seguita quella del Figlio, e stava ora per giungere quella dello Spirito Santo, un'epoca di perfetta carità e gioia spirituale. Il passaggio a questo nuovo tempo non sarebbe stato indolore, ma preceduto da una serie di terribili prove per la cristianità. Il

gioachimismo, così vennero chiamate le sue dottrine, fu inteso essenzialmente come l'annuncio profetico di una età di pace compresa tra le persecuzioni e l'annientamento dell'Anticristo, e la fine del mondo. Un'età immaginata imminente di cui si cercavano i segni (cattivi governanti e corruzione della Chiesa, pestilenze e morti improvvise di personaggi eminenti) e i protagonisti: l'Anticristo (un tremendo tiranno, un falso papa, gli infedeli); un papa angelico (santo e inviato dal cielo); l'imperatore degli ultimi tempi. A seguito della denuncia di Geoffrey d'Auxerre, nel 1192 Gioacchino da Fiore fu richiamato dal capitolo dell'ordine per questioni disciplinari e dottrinali. A poco a poco, l'abate calabrese si allontanò dall'ordine cistercense e, forte di un vasto seguito e di consistenti lasciti fondiari (cui aveva contribuito anche l'imperatore Enrico vi), nel 1196 si recò dal papa ottenendo l'approvazione della Congregazione florense. Morì nel marzo 1202 a Canale di Pietrafitta e fu seppellito nel monastero florense di San Martino di Canale. I suoi resti vennero traslati nell'abbazia di San Giovanni in Fiore verso il 1226, quando la grande chiesa era ancora in costruzione. Le sue idee avrebbero agitato la riflessione teologica all'interno e all'esterno delle gerarchie ecclesiastiche ancora per diversi decenni: a supporto delle iniziative monarchiche delle grandi stirpi regie, per il potenziamento delle istituzioni ecclesiastiche, per dare giustificazione storico teologica ai nuovi ordini mendicanti, per alimentare sogni di rinnovamento promossi da movimenti ereticali del tardo xiii secolo.

Nel 1215, nel corso del quarto concilio lateranense, le opinioni di Gioacchino furono inserite in una discussione più ampia che riguardava la professione di fede cattolica, la condanna di opinioni teologiche in materia trinitaria e degli eretici. Conseguentemente alla retta professione di fede, venne condannato uno scritto, oggi perduto, di Gioacchino per il metodo e il linguaggio utilizzati. La condanna fu limitata e parziale, e Innocenzo iii specificò che non si voleva affatto colpire la figura indubbiamente cattolica dell'abate fondatore di un ordine riconosciuto dalla Chiesa. Il papa fu certamente spinto a una sentenza moderata dalle pressioni esercitate da Matteo Vitari successore di Gioacchino presente al concilio, e di Luca Campano, arcivescovo di Cosenza, legato da

amicizia al pontefice ed estimatore degli scritti dell’abate calabrese. A questo si aggiunge la stima personale di Innocenzo iii verso Gioacchino da Fiore che il papa aveva conosciuto grazie al suo confessore, il monaco cistercense Raniero da Ponza, proveniente dai medesimi luoghi dell’abate florense. Non è un caso che lo stesso Innocenzo iii citasse in numerose lettere gli scritti di Gioacchino da Fiore, che probabilmente costituirono anche un riferimento per la stesura, nel 1234, della bolla di canonizzazione di san Domenico a opera di Gregorio ix, in cui i nuovi ordini mendicanti vengono individuati come massimi oppositori dell’Anticristo.

16. Gerardo da Borgo San Donnino, Angelo Clareno e Ubertino da Casale. Spirituali e fraticelli: le eresie dei frati Minori

La notte tra il 3 e il 4 ottobre 1226, Francesco d’Assisi morì; il 15 luglio 1228 il suo vecchio amico e protettore Ugolino, papa con il nome di Gregorio ix, lo elevò alla gloria degli altari con la solenne canonizzazione. Nella grandiosa celebrazione del fondatore, il nuovo ordine dimenticò la semplicità volontaria delle origini: ai primi illetterati compagni di Francesco si sostituiva una generazione di qualificati predicatori dotati di formazione teologica, che avrebbe ben presto raggiunto le università e i vertici delle istituzioni ecclesiastiche. Nel 1241 frate Leone da Perego fu il primo Minore a diventare vescovo, anzi, arcivescovo dell’importante diocesi di

Milano; nel 1273 frate Bonaventura fu nominato cardinale; nel 1288 frate Gerolamo d'Ascoli, col nome di Niccolò iv, fu il primo a essere eletto papa.

Tale processo di istituzionalizzazione non avvenne però senza contrasti: in alcuni ambienti francescani, soprattutto nel centro Italia, rimanevano vive la memoria di Francesco e la sua resistenza all'inquadramento nella gerarchia ecclesiastica. Questi gruppi, forti di una rigorosa lettura della Regola e del testamento di Francesco, furono polemici con chi invece aveva accettato di buon grado la conventualizzazione dell'ordine con la rinuncia alla povertà vissuta e la clericalizzazione. L'ala rigorista fece proprie le dottrine (vere o apocrife) attribuite a Gioacchino da Fiore elaborando una giustificazione profetica del ruolo di Francesco e del suo ordine nel quadro dell'universale rinnovamento della cristianità. L'avvento dell'età dello Spirito annunciata dall'angelo del sesto sigillo, in cui era facile identificare Francesco, doveva dare dimensione millenaristica a quei frati che vedevano tradito il messaggio delle origini in ciò che l'ordine, istituzionalizzato e guidato dal papato, era diventato.

Nel 1245, papa Innocenzo iv scrisse ai frati la lunga lettera *Ordinem vestrum*, in cui mitigava sensibilmente i vincoli di povertà previsti dalla Regola. Attribuiva alla sede apostolica il possesso die beni dell'ordine al quale ne rimaneva l'uso, salvaguardando almeno nominalmente il concetto, ma spostandolo progressivamente da un piano di povertà *vissuta*, a uno di povertà *pensata*. Due anni più tardi, nel 1247, i frati elessero come ministro generale Giovanni da Parma, sensibile alle dottrine gioachimite che rischiavano di proiettare l'ordine in una posizione di preminenza provvidenzialistica rispetto alle gerarchie ecclesiastiche nella storia della Salvezza. Fino a quel momento, essere accusati di gioachimismo (Salimbene nella sua *Cronica* definisce Giovanni «*maximus ioachita*», cioè massimo gioachimita, analogamente a un altro illustre frate di quegli anni, il provenzale Ugo da Digne) non significava di per sé essere condannati, sebbene le dottrine dell'abate calabrese stessero progressivamente perdendo l'iniziale accoglienza favorevole del papato.

Il Liber introductorius in Evangelium aeternum di Gerardo da Borgo San Donnino

Le cose cambiarono radicalmente quando, nel 1254, frate Gerardo da Borgo San Donnino, lettore in teologia e vicino al ministro generale Giovanni da Parma, rese pubblico a Parigi il suo *Liber introductorius in Evangelium aeternum* ("*Libro introduttivo al Vangelo eterno*"). Il francescano sosteneva che gli scritti di Gioacchino da Fiore costituissero un Vangelo eterno (o Terzo Testamento), che nell'età dello Spirito avrebbe avuto lo stesso ruolo che avevano avuto l'Antico Testamento in quella del Padre, e il Nuovo in quella del Figlio. Francesco sarebbe stato araldo della nuova età, e i frati di un ordine scalzo (i Minori) avrebbero avuto un ruolo privilegiato in un contesto in cui le antiche istituzioni della Chiesa, ormai inutili, sarebbero scomparse. L'opera esaltava l'avvento di Francesco e dell'ordine die Minori spingendosi a proporre un'alternativa tra i precetti di Cristo e quelli di Francesco: c'erano elementi sufficienti perché papa Alessandro iv, con la bolla *Libellum quendam* del 1255, condannasse l'opera di Gerardo da Borgo San Donnino.

Due anni più tardi, nel 1257, frate Giovanni da Parma, rimasto fermo sulle sue posizioni gioachimite, e fattosi allo stesso tempo difensore della povertà e die più umili dell'ordine, imponendo nel capitolo generale del 1254 di rinunciare a numerosi privilegi pontifici sull'amministrazione die beni e sull'uso del denaro, chiese di essere sollevato dall'incarico che aveva ricoperto per un decennio. I frati si adeguarono alla sua decisione irrevocabile e gli domandarono chi ritenesse idoneo per la successione. La scelta ricadde sulla carismatica figura di frate Bonaventura da Bagnoregio. Tra le prime decisioni del nuovo ministro vi fu quella di privare Gerardo da Borgo San Donnino dell'incarico di lettore e della facoltà di predicare e confessare. Questi venne infine imprigionato poiché non si pentiva die suoi errori, e Bonaventura permise che la

sua morte avvenisse in carcere, privato della sepoltura ecclesiastica e sotterrato nell'angolo di un orto. Il ministro difese inoltre l'ordine dalle accuse espresse dal maestro parigino Guglielmo di Sant'Amore che, nel *De periculis novissimorum temporum*, scritto in risposta all'opera di Gerardo da Borgo San Donnino, riteneva ipocriti i nuovi ordini mendicanti che sotto la falsa apparenza di mendicità e povertà avrebbero finito col traviare il popolo die fedeli.

Il programma di Bonaventura prevedeva una risistemazione dell'ordine sia in senso giuridico-istituzionale sia agiografico-teologico, ma doveva passare per l'eliminazione delle idee gioachimite. Per questo motivo, il ministro generale nie primi mesi del 1262 convocò a Città della Pieve il suo predecessore Giovanni da Parma, sottoponendolo a un esame dal sapore inquisitoriale che si concluse con la condanna al carcere perpetuo (come già era avvenuto per altri gioachimiti). Solo l'intervento del cardinale Ottobono Fieschi (il futuro papa Adriano v) condusse a un più mite provvedimento: a frate Giovanni fu concesso di ritirarsi nell'eremo di Greccio, dove visse fino al 1289. L'opera di Bonaventura fu fondamentale perché, dopo decenni difficili, nel 1274 il secondo concilio di Lione riconoscesse «l'evidente utilità (die frati Minori e Predicatori) per la Chiesa universale», ma i cinquant'anni seguenti mostrarono ancora una volta la problematica coesistenza di ideali differenti all'interno die Minori.

Angelo Clareno e gli spirituali

Da Lione, dove si stava svolgendo il concilio, giunsero in Italia notizie secondo cui papa Gregorio x aveva imposto ai Minori di accettare le proprietà in comune come nella tradizione monastica. Questo scatenò una vasta ribellione che ebbe origine tra i frati della Marca Anconetana e in seguito coinvolse le province minoritiche dell'Umbria e della Toscana. La repressione fu dura con la condanna alla reclusione di numerosi frati in alcuni eremi, tra cui Pietro da Macerata (poi frate Liberato) e Pietro da Fossombrone (poi Angelo

Clareno), destinati a diventare esponenti di rilievo del movimento degli Spirituali. Questi si rifacevano alla tradizione che rimandava a Francesco e ai primi compagni, e richiamava a una scelta di totale povertà e assoluto rispetto della Regola e del Testamento del fondatore. Come già alla metà del Duecento, queste idee vennero inserite nella visione gioachimita: non più nella prospettiva di un ordine provvidenzialmente voluto da Dio e anticipatore di una nuova età di rinnovamento, ma in quella di una minoranza che deve motivare la violenza della persecuzione a cui è sottoposta come inevitabile passaggio dalla Chiesa carnale (esistente e corrotta) a quella spirituale radicalmente rinnovata.

Nel 1279, la bolla *Exiit qui seminat* di Niccolò iii sembrava chiudere in modo risolutivo la questione della povertà con la definizione di uso di fatto die beni da parte die frati, che riecheggiava l'uso povero teorizzato dal maestro di teologia Pietro di Giovanni Olivi. Il teologo rimandava a un utilizzo delle proprietà riconducibile al più elementare piano del bisogno in relazione alle attività dell'ordine. Pietro rilesse inoltre le vicende recenti dell'ordine nella prospettiva degli scritti di Gioacchino da Fiore, dividendo la storia della Chiesa in sette fasi e vedendo le ultime due destinate al rinnovamento del Vangelo all'insegna della povertà vissuta e praticata da Francesco. Tensioni e conflitti erano tuttavia destinati a riaccendersi. Nella prima metà del 1290, il ministro Raimondo Gaufridi liberò quei frati che dalla ribellione del 1274 giacevano nelle carceri conventuali, ma il loro desiderio di vivere rigorosamente il messaggio di Francesco aprì una nuova stagione di tribolazioni. Nel 1294, l'eremita Pietro da Morrone ascendeva al soglio pontificio con il nome di Celestino, considerato dai seguaci delle dottrine gioachimite il tanto atteso papa angelico.

Tra l'agosto e il dicembre 1294, Pietro da Fossombrone e Pietro da Macerata si recarono dal pontefice per esprimere il loro desiderio di vivere rigorosamente la Regola, e il papa andò incontro alle loro richieste con un artificio giuridico. Loro, insieme ai compagni, avrebbero seguito una forma di vita di ispirazione francescana, sotto la guida die due frati che da quel momento prendevano i nomi di frate Liberato e Angelo Clareno, ma indossando l'abito della congregazione eremitica fondata nel 1263

dallo stesso futuro papa. Non è chiaro se Celestino v si rendesse conto della gravità della decisione che aveva di fatto spezzato l'ordine, consentendo di vivere il francescanesimo all'interno della Chiesa ma al di fuori die frati Minori. A seguito della clamorosa rinuncia di Celestino v al pontificato, Bonifacio viii venne eletto papa e tolse valore a tutte le decisioni del suo predecessore non esplicitamente confermate. A partire dal 1296-1297 affidò agli inquisitori la repressione della dissidenza religiosa espressa anche dai gruppi rigoristi die Minori; l'anno seguente, Pietro di Giovanni Olivi morì e nel 1299 il pontefice ordinò al capitolo generale die Minori che le sue dottrine venissero condannate e che fossero scomunicati quanti avevano letto le sue opere. Anche dopo la morte di Bonifacio viii nel 1303, continuarono le persecuzioni a danno die seguaci di frate Liberato e Angelo Clareno. Morto il primo nel 1307, Angelo Clareno nel 1309 ottenne che una commissione cardinalizia affrontasse lo stato dell'ordine. L'anno seguente, papa Clemente v emanò la lettera *Dudum ad apostolatus*, nella quale criticava i frati della «comunità» per non aver corretto abusi e inadeguatezze, ed elogiava gli spirituali sottraendoli alla giurisdizione die loro superiori. Due anni più tardi, tra 1311 e 1312, il concilio di Vienne promulgò la costituzione *Exivi de paradiso* che, ispirata dagli scritti di Ubertino da Casale, richiamava l'ordine a individuare concretamente nelle scelte quotidiane ciò che era necessario e ciò che non lo era per la vita die frati. Nella sostanza, però, non diceva nulla di nuovo rispetto alla *Exiit qui seminat* del 1279, e non risolveva il conflitto tra le due anime die frati Minori.

Ubertino da Casale e Michele da Cesena: la sconfitta degli spirituali

Nel 1316, frate Michele da Cesena veniva eletto ministro generale. Sin dalle prime decisioni mostrò di voler riproporre ai Minori modi di vita rigorosi come stabiliti dalla *Exiit qui seminat* e dalla *Exivi de paradiso*. Le tensioni però rimanevano fortissime e i

frati della comunità chiesero al nuovo papa Giovanni XXII di condannare definitivamente gli spirituali, chiamati per la prima volta fraticelli. Il pontefice convocò ad Avignone Ubertino da Casale e Angelo Clareno: il primo, accusato di professare idee spirituali e di diffondere il pensiero di Pietro di Giovanni Olivi, venne allontanato dall'ordine e fatto benedettino; il secondo fu incarcerato. Dalla primavera del 1317, Giovanni XXII promosse l'adozione di provvedimenti repressivi contro gli spirituali di Provenza e Toscana coordinati dall'ufficio inquisitoriale e, il 30 dicembre, emanò la *Sancta Romana*, bolla che condannò tutti quei gruppi che si facevano chiamare fraticelli, frati della povera vita, bizzocchi o beghini, e che professavano la regola di san Francesco e fingevano di osservarla alla lettera. Pur non esplicitamente citati, il documento colpiva anche i poveri eremiti di Angelo Clareno, riconosciuti da Celestino V ma non confermati da Bonifacio VIII. Nel 1318, l'inquisitore e frate Minore, Michele Monachi, ordinava la condanna di tutte le opere di Pietro di Giovanni Olivi, che non poterono più essere conservate nie conventi, e stabiliva che la sua tomba fosse distrutta e le ossa disperse.

Giovanni XXII stava, però, per spingersi oltre, negando il più importante die fondamenti dell'identità francescana. Nel 1321 un beghino venne arrestato a Narbona: sosteneva che «il Cristo e gli apostoli, seguendo la via della perfezione, non ebbero alcunché a titolo di proprietà e di dominio né individualmente né comunitariamente». Tra gli esperti consultati dall'inquisitore prima di emettere la sentenza, c'era Berengario Taloni, frate Minore del locale convento. Taloni non esitò a confermare le affermazioni del beghino sulla base della *Exiit qui seminat* e fece appello al papa, il quale però annunciò che avrebbe fatto riconsiderare la bolla, essendo nel proprio diritto revocare, modificare o sospendere canoni suoi o die suoi predecessori. L'evolversi die fatti preoccupò la dirigenza dell'ordine, che nel capitolo di Perugia del 1322 emanò un documento noto come manifesto francescano di Perugia, nel quale, sulla base delle autorità scritturali e delle precedenti decretali papali, si riaffermava l'assoluta povertà di Cristo. Nel 1323, il papa con la *Cum inter nonnullos* chiuse definitivamente la questione dichiarando eretica l'affermazione secondo cui Cristo e gli

apostoli non avevano posseduto bene alcuno; eretico era anche sostenere che ne avessero il semplice uso di fatto. Per il papa, dunque, era un'eresia dire che la povertà evangelica non implicasse una qualsiasi forma di proprietà: l'identità forte die Minori era definitivamente negata. Nel giugno 1327 Giovanni xxii convocò ad Avignone Michele da Cesena, che non si presentò fino all'anno successivo; nella primavera del 1328 il papa confermò la condanna del manifesto francescano del 1322 e dichiarò deposto Michele da Cesena. Nel frattempo, il teologo era fuggito a Pisa presso la corte dell'imperatore scomunicato Ludovico il Bavaro, che in quegli stessi mesi eleggeva come antipapa il frate Minore Pietro da Corbara e accusava Giovanni xxii di eresia. Da lì, nel 1330 i frati Michele da Cesena, Bonagrazia da Bergamo e Guglielmo da Ockham seguirono l'imperatore a Monaco di Baviera e, con l'aiuto di illustri maestri parigini come Marsilio da Padova e Giovanni di Gianduno, continuarono la loro lotta contro Giovanni xxii e poi Benedetto xii. Nel 1334 Giovanni xxii ordinò che Angelo Clareno fosse arrestato, e sottoposti a processo inquisitoriale quei frati che vedevano in lui un riferimento di autenticità francescana. Esule nel Regno di Napoli, nel 1337 moriva Clareno, uno die più consapevoli testimoni della drammaticità di un secolo di storia francescana: consapevole, cioè, della tragedia implicita nella rigorosa scelta di vita evangelica di fronte alla progressiva decadenza dell'ordine e della Chiesa. Con lui si spegneva l'ultimo degli spirituali (di Ubertino da Casale si perdono le tracce dopo il 1325), ma se in superfice questi ideali forti sembravano venire meno, nel profondo dell'universo die frati Minori, istanze pauperistiche ed evangeliche e di ritorno alle origini tornarono a manifestarsi in percorsi individuali e di gruppo come nel caso die numerosi fraticelli, frati della povera vita, fraticelli *de opinione* (seguaci di Michele da Cesena) che nie decenni successivi tornarono periodicamente sotto la lente inquisitoriale; o come l'Osservanza che, invece, trovò riconoscimento istituzionale.

17. Gherardo Segarelli e gli apostolici. Seguire nudi il Cristo nudo

Era il 1294 quando a Parma salirono sul rogo due uomini e due donne accusati di eresia in quanto appartenenti all'ordine degli apostoli. Quello stesso anno, il loro capo Gherardo Segarelli fu condannato al carcere perpetuo. Per quale motivo il vescovo di Parma, Obizzo Sanvitali, emise una sentenza così mite? Chi era l'uomo che aveva ispirato il movimento degli apostolici? Di lui sappiamo poco, e molte informazioni derivanti dalla *Cronica* del suo concittadino, il frate Minore Salimbene de Adam, devono essere filtrate dal giudizio negativo che lo riguarda.

Gherardo Segarelli nacque nella prima metà del Duecento nel contado di Parma, forse a Ozzano Taro, e da lì si spostò a Parma dove, stando a Salimbene, nel 1260 chiese di entrare nell'ordine die Minori ottenendone un rifiuto dovuto, con ogni probabilità, alle sue umilissime origini sociali. Diede così vita a un movimento pauperistico evangelico di ispirazione apostolica (da qui il nome con cui erano conosciuti) con carattere penitenziale, il cui motto era «*Penitençagite!*», ovvero "fate penitenza", storpiatura della sentenza latina «*penitentiam agite!*» resa famosa da Salvatore, personaggio legato agli apostolici e ai dolciniani nel celebre *Il nome della rosa* di Umberto Eco. Con ogni probabilità questi fatti avvennero realmente, ma non nel 1260 come scrive Salimbene, che scelse questa data – anno della grande devozione die flagellanti e soprattutto dell'inizio dell'età dello Spirito in base agli scritti attribuiti a Gioacchino da Fiore – per connotare l'esperienza del Segarelli come eretica sin dalle origini. Gli statuti di Parma, infatti, ci informano che già intorno al 1250 era presente in città una *domus apostolorum* ("casa degli apostoli" o "casa degli apostolici"). Il movimento di Segarelli doveva essersi mosso, almeno nie primi anni nella piena ortodossia, ottenendo a Parma e in Emilia un successo

che lo aveva posto probabilmente in concorrenza con gli stessi ordini mendicanti. Nel 1264, il comune di Parma decretò che ai «fratelli chiamati Apostoli» fosse accordata la stessa elemosina convenuta per i Minori e i Predicatori, e nel 1269 il vescovo Obizzo stabilì un'indulgenza di quaranta giorni a chi li avesse beneficiati di elemosine. Da Parma gli apostolici – con il loro messaggio «seguire nudi il Cristo nudo», rinunciando a ogni bene, vivendo di elemosine e predicando la profezia della nuova età dello Spirito – si diffusero a Fornovo, Faenza, Piacenza, Bologna, Ravenna e in molti altri centri dell'Emilia, nella Marca Anconetana e poi altrove. In questi anni sono attestati anche tentativi da parte degli apostolici di rapportarsi alle gerarchie ecclesiastiche nello sforzo di darsi una fisionomia istituzionale; si rivolsero infatti ad Alberto da Parma, uno die sette notai della Curia romana, che li indirizzò all'abate cisterciense di Fontevivo, il quale suggerì di non mutare la loro modalità di vita.

La svolta decisiva per l'esperienza degli apostolici intervenne quando, nel 1274, il concilio di Lione approvò il canone *Religionum diversitatem nimiam*, che imponeva la sospensione della loro esperienza, come di quella di ogni altro nuovo movimento, attraverso l'interruzione del reclutamento e il progressivo passaggio die membri in altri ordini religiosi riconosciuti dalle gerarchie ecclesiastiche. Nel marzo 1286, papa Onorio IV emanò la bolla *Olim felicis recordationis*: prendendo spunto dal canone lionese, imponeva alle autorità ecclesiastiche di ricercare i membri degli apostolici per obbligarli a deporre l'abito e a entrare in un ordine riconosciuto, sotto la minaccia del carcere e in seguito del processo per eresia, come ricorda l'inquisitore Bernard Gui in un suo scritto: «poiché sempre più l'errore e l'eresia degli apostolici col passare del tempo si espandevano, per autorità della sede apostolica gli inquisitori dell'eretica pravità presero a ricercare e procedere contro di loro in Italia»[35]. È alla luce di questi avvenimenti che si comprende il senso esemplarmente negativo che Salimbene attribuì nella *Cronica* all'esperienza degli apostolici, caratterizzati con termini come «ribaldi», «stolti», «idioti», «porcari», «ingannatori», «ladroni» e «fornicatori». Come potevano essi, violatori dell'ordinamento religioso e civile, osare predicare il Vangelo e mettersi sullo stesso piano die Minori e die Predicatori? Secondo Salimbene, non più

apostoli, ma pseudoapostoli, sovvertivano l'ordine naturale di una società tripartita: «non lavorano come i rustici, non combattono come le aristocrazie militari, non evangelizzano come i chierici. [...] A che cosa servano alla Chiesa di Dio e di quale utilità siano al popolo cristiano non riesco a vedere».

Il destino degli apostolici era inesorabilmente segnato nel 1294, quando Obizzo Sanvitali ne condannò al rogo quattro, e al carcere quel Gherardo Segarelli che aveva conosciuto e probabilmente avuto modo di apprezzare durante il suo lungo episcopato parmense. Quando Sanvitali venne spostato alla cattedra di Ravenna, Gherardo Segarelli fu condannato al rogo dall'inquisitore frate Matfredo, e arso il 18 luglio 1300 nell'anno del primo giubileo voluto da papa Bonifacio VIII. L'esecuzione del fondatore degli apostolici fu l'epilogo di una massiccia mobilitazione dell'Inquisizione nella pianura padana, decisa a porre fine a tutti quei movimenti che si erano sottratti alla giurisdizione ecclesiastica. Non fu, però, la fine dell'ordine degli apostolici: l'eredità di Segarelli stava per essere raccolta da quello che ancora oggi è uno degli eretici più famosi del Medioevo: fra' Dolcino di Novara.

18. Dolcino di Novara. Eresia e resistenza in Valsesia

Or dì a fra Dolcin dunque che s'armi,
tu che forse vedrà il sole in breve,
s'ello non vuol qui tosto seguitarmi,
sì di vivanda, che stretta di neve
non rechi la vittoria al Noarese,
ch'altrimenti acquistar non saria leve.
Dante, *Commedia* (Inferno XXVIII, 55-60)

Queste le parole che Dante fece pronunciare a Maometto, che invitava il poeta a sollecitare Dolcino ad armarsi e combattere se non voleva di lì a poco raggiungerlo all’Inferno nella bolgia die seminatori di discordia e degli scismatici. Chi era l’eretico che certamente grazie anche a questi versi si attesta tra i più conosciuti del Medioevo? Di lui sappiamo poco: nacque probabilmente intorno alla metà del Duecento in un luogo imprecisato del Novarese (Trontano, Prato Sesia, Novara stessa). Alcune fonti riferiscono che fosse figlio di un prete e che avrebbe studiato presso un sacerdote e poi con un maestro di grammatica vercellese, come sembrerebbe confermare, nelle sue lettere a noi pervenute, la conoscenza del latino e delle Scritture. Intorno al 1300 indirizzò a «tutti i fedeli del Cristo e specialmente ai suoi seguaci»[36], la prima di tre lettere con cui raccoglieva l’eredità di Gherardo Segarelli, morto sul rogo a Parma nel luglio di quell’anno.

Di cultura chiericale, Dolcino elaborò un quadro dottrinale e teologico in cui inserire gli apostolici, molto più complesso di quello proposto da Segarelli. Come altri apocalittici medievali, attraverso le Scritture coglieva i segni della fine die tempi e profetizzava che di lì a poco, tra il 1303 e il 1305, il re di Trinacria Ferdinando iii d’Aragona (a cui guardavano i ghibellini italiani come ideale continuatore della lotta degli Svevi contro il papato) avrebbe distrutto Bonifacio viii e le gerarchie ecclesiastiche. Si sarebbe aperta allora un’epoca di pace, guidata da un papa santo che avrebbe condotto gli apostolici che vivevano in povertà secondo il modello die primi discepoli di Cristo, e in generale tutti gli spirituali. In questa visione di rinnovamento spirituale non c’era spazio per la lotta armata, e l’interpretazione del suo movimento in chiave sociopolitica e di rivolta contadina derivò probabilmente dalla fortuna della *Commedia* di Dante, che ne accentuava gli aspetti guerreschi e di comando rispetto a quelli di natura religiosa. D’altra parte, i seguaci di Dolcino non appartenevano esclusivamente ai ceti popolari: c’erano tra loro artigiani e commercianti, piccoli proprietari terrieri, braccianti, ma anche intellettuali dell’università bolognese e membri dell’aristocrazia fiorentina. Ha forse più senso domandarsi se la scelta di ricorrere alle armi fosse stata dettata, in ultimo, dalla consapevolezza di essere accerchiati e dal

contemporaneo fallimento delle profezie di Dolcino smentite dagli eventi. Nel 1302-1303, Dolcino è certamente attestato nella diocesi di Trento e nella zona del Garda, e per un certo periodo si trattenne ad Arco, «dove non vi fu brava persona che non ospitasse gli apostolici», come riportano gli atti di un processo trentino di parecchi anni dopo. La seconda lettera, giunta a noi attraverso il resoconto di Bernard Gui, fu scritta ancora dal Trentino o, com'è più probabile, nel corso del suo trasferimento in Piemonte, che dovette avvenire tra il 1303 e il 1304, attraverso le montagne lombarde. In questo testo Dolcino ricordava i nomi di alcuni suoi compagni, tra cui Margherita da Trento, Longino da Bergamo, Baldrico da Brescia, Federico da Novara e altri.

Non sono noti i motivi che spinsero Dolcino a tornare in Piemonte, ma è lecito ipotizzare che, stringendosi le maglie dell'Inquisizione intorno agli apostolici, cercasse rifugio in luoghi conosciuti sin dall'infanzia. Qui i dolciniani continuarono a predicare e fare proseliti e si stabilirono alle Balme, un'altura della diocesi di Novara, non solamente per ragioni di sicurezza ma anche sulla base di riferimenti scritturali all'immagine del monte Sion ove sarebbe stata la salvezza. Contro di loro, il vescovo di Vercelli e gli inquisitori organizzarono un primo esercito che li costrinse a spostarsi sulla Parete Calva, dove costruirono fortificazioni e continuarono a giungere fedeli da ogni parte della penisola. Dai documenti emerge un limitato coinvolgimento delle popolazioni locali; nel contempo sono attestate anche reazioni avverse delle genti della Valsesia costrette a difendersi dalle incursioni die dolciniani che cercavano mezzi di sussistenza. La continua pressione die crociati spinse Dolcino e i suoi seguaci a rifugiarsi sul monte Rubello dove, dopo un inverno di stenti, vennero infine sconfitti nella primavera del 1307. Circa quattrocento di loro morirono nie combattimenti e almeno centoquaranta furono i processi per eresia. Dolcino, Margherita da Trento e Longino da Bergamo – le figure più rappresentative del movimento – furono condotti al rogo nel giugno dello stesso anno. Persecuzioni e processi contro gli apostolici proseguirono ancora per alcuni decenni, ma la fine di Dolcino segnò il definitivo esaurirsi di quel movimento di rinnovamento della vita cristiana che, dalla metà dell'xi secolo, aveva portato la stessa

Chiesa di Roma a riformarsi, eliminando, però, progressivamente ogni spazio di sperimentazione religiosa, compreso quello die sogni di rinnovamento spirituale ed evangelico della società e delle gerarchie ecclesiastiche.

Margherita da Trento, da sorella apostolica ad amante di Dolcino

Nel 1307 Margherita da Trento salì al rogo insieme a Dolcino e a Longino. A partire dagli scritti dell'inquisitore Bernard Gui, e dell'anonimo compilatore dell'*Historia fratris Dulcini heresiarche*, è detta «*amasia*» ("amante") di Dolcino, sua «consorte nella scelleratezza e nell'eresia», «*mulier malefica*» ("donna malefica"), fino a esser moralmente degradata nel mito neanche troppo velatamente maschilista di Margherita la Bella, definita alcuni anni più tardi negromante di «immensa bellezza», da Benvenuto da Imola. Di Margherita, originaria di Trento o di Arco e forse appartenente alla famiglia die Boninsegna, sappiamo in realtà pochissimo. Dolcino si trovava nel territorio trentino già intorno al 1302 e probabilmente a quel momento risale l'incontro con Margherita, che nella lettera del dicembre 1303, scritta dallo stesso Dolcino, è posta immediatamente dopo di lui nella gerarchia degli apostolici. Il suo ruolo era dunque chiaro e riconosciuto all'interno del movimento, e la condusse a seguire Dolcino fino alle estreme conseguenze; un ruolo che avrebbe potuto essere analogo a quello delle sorelle apostoliche che, in modo pudico e onesto, avevano seguito i discepoli del Segarelli prima che la setta scivolasse suo malgrado nell'eresia.

Inevitabilmente, però, per Bernard Gui Margherita doveva divenire amante di Dolcino, trasformando l'esperienza di dissidenza religiosa in scandalosa licenziosità, tanto da essere condotta, secondo l'inquisitore, anche a una illecita gravidanza che i dolciniani consideravano opera dello Spirito Santo. Non sapremo mai se questa credenza fosse davvero presente tra i seguaci di

Dolcino, o se sia stata una costruzione dell'inquisitore, ma nel primo caso ci troveremmo di fronte a un ruolo ben più centrale di Margherita nel movimento – e nel sogno di rinnovamento spirituale dell'eretico novarese – rispetto a quanto ci dicano le fonti oggi note. L'*Historia fratris Dulcini heresiarche* riporta che Margherita fu bruciata legata a un palo nel greto del torrente Cervo, con Dolcino costretto a osservare la scena prima di esser condotto al rogo. Bernard Gui riporta invece che sarebbe stata fatta a pezzi davanti a Dolcino – cui in seguito toccò la stessa sorte – e che le loro membra sarebbero state in seguito bruciate con i resti di altri compagni.

19. Margherita Porete. Lo specchio delle anime semplici

Il 1° giugno del 1310 a Parigi Margherita Porete, beghina di origine aristocratica proveniente dallo Hainaut o da Valenciennes, fu arsa sul rogo per non aver voluto ritrattare i contenuti del suo libro, *Le Miroir des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*. Ma la sua opera, nonostante la condanna, ebbe grande fortuna nel Trecento e nel Quattrocento in ambienti ortodossi ed eterodossi: ritrovata in anni recenti, è una delle più compiute espressioni del movimento del Libero Spirito. L'argomento centrale riguardava la liberazione dell'anima che si otteneva passando per sette gradi di ascesi al termine dei quali si giungeva alla perfezione assoluta, alla reintegrazione della creatura nel Creatore. Si trattava, evidentemente, di una proposta ascetica rivolta ad anime eccezionali e non a tutti i fedeli. L'autrice distingueva due Chiese: la grande composta dalle anime semplici, annientate in Dio, e la piccola formata dalle gerarchie ecclesiastiche. Ponendosi non contro, ma sopra quest'ultima,

Margherita Porete non chiedeva che le anime perfette prendessero il posto della Chiesa gerarchica, ma che quest'ultima si aprisse nella forma del riconoscimento e dell'accettazione di quelle anime grandi che hanno con Dio un rapporto assolutamente libero. Questa concezione rendeva del tutto superflua per costoro l'esistenza della Chiesa, e inevitabilmente non poteva essere che condannata e identificata come eretica dalle gerarchie. Per Margherita, la perfezione religiosa era liberazione da tutti i vincoli terreni e umani: «l'anima non ha cura d'alcuna cosa; non ha onore, non ha vergogna; non ha povertà, non ha ricchezza; non ha allegrezza, non ha tristizia; non ha amore, non ha odio; non ha inferno, non ha paradiso»[37].

Margherita Porete, come altre donne *sante* vissute tra xiv e xv secolo, contribuì ai processi di interiorizzazione e spiritualizzazione della religiosità – che si sarebbero poi affermati in età moderna, spingendo la Chiesa a interventi repressivi – ma anche al tentativo, in larga parte riuscito, di appropriarsi della santità femminile ricomponendo situazioni di marginalità, tensione e instabilità. Come ha osservato lo storico Grado Giovanni Merlo, in tal modo si coniuga la mistica fondata sull'umanità dolorosa del Cristo povero e crocifisso con la difesa dell'ordinamento ecclesiastico e della potenza sacerdotale. Nella mistica femminile, la *crociata* si interiorizza, si fa viaggio dell'anima alla ricerca di una Gerusalemme che si può trovare in sé.

Esemplare, da questo punto di vista, fu la vita di Margherita da Cortona, figlia di contadini, sedotta, vedova, penitente, reclusa che visse quotidianamente e mentalmente la crocifissione: la sequela di Cristo – cioè la propensione ad accogliere pienamente la sua parola e seguirne con fede l'esempio, secondo gli insegnamenti del Vangelo, fino al sacrificio di sé, alla passione e alla croce – poteva così realizzarsi nell'isolamento di una cella come nel sicuro recinto domestico.

20. Jacques de Molay e Filippo iv il Bello. Il processo ai templari

Sin da quando l’ordine del Tempio venne approvato nel 1129, godette della fiducia del papato e die vari sovrani europie e divenne una delle entità internazionali più potenti della cristianità occidentale. Con la caduta di Gerusalemme nel 1187, e la riduzione dell’attività bellica in Terrasanta, il Tempio modificò in parte le sue mansioni: affiancò alle funzioni militari quella di tesoreria di numerosi re cristiani e della Chiesa per la custodia del denaro destinato alla crociata, sviluppando competenze economico-finanziarie e bancarie.

Gli ultimi decenni del Duecento segnarono la fine del Regno di Gerusalemme e aprirono una fase di critica e di revisione degli ordini monastico-cavallereschi: già nel 1274, il concilio di Lione discusse un progetto di riforma che prevedeva la fusione di ospitalieri e templari. Nel 1291, la caduta di San Giovanni d’Acri, ultimo baluardo crociato in Terrasanta, minò definitivamente l’immagine degli ordini militari, nonostante il gran maestro Guillaume de Beaujeu fosse morto eroicamente nella difesa della roccaforte cristiana.

Dopo il breve magistero di Thibaud Gaudin, nel 1293 venne eletto Jacques de Molay: proveniente da una famiglia di rango cavalleresco della Franca Contea, era entrato nell’ordine nel 1265 all’età di circa vent’anni; da quel momento aveva servito in Terrasanta combattendo per difendere le ultime posizioni crociate ed era stato probabilmente testimone della fine di Beaujeu. In quegli stessi anni, il re di Francia Filippo iv il Bello avviava il durissimo scontro con papa Bonifacio viii imponendo al clero francese una speciale tassazione che contravveniva alle prerogative ecclesiastiche. Com’è noto, dopo reciproche accuse, nel 1303 il pontefice scomunicò Filippo iv; il re a sua volta inviò Guillaume de

Nogaret ad Anagni con il compito di arrestare il papa e condurlo in Francia, ma l'intervento di Sciarra Colonna con il celebre oltraggio a Bonifacio viii e, a seguito di questo sconvolgente episodio, l'insurrezione del popolo di Anagni che scacciò i nemici e liberò il papa, scombinarono i piani del sovrano. Quello stesso anno Bonifacio viii morì e, dopo il breve pontificato di Benedetto xi, il collegio cardinalizio elesse papa il francese Bertrand de Got con il nome di Clemente v.

Alcuni studiosi hanno rilevato che probabilmente Filippo iv mise a conoscenza il futuro papa delle voci diffamatorie che circolavano sui templari, perché già progettava di avviare un'azione contro di loro, mirata a incamerarne i beni. Sappiamo per certo che il capitolo generale die templari, svoltosi a Parigi nel 1307, discusse alcune sgradevoli dicerie che circolavano da qualche tempo sul conto del Tempio, ben più preoccupanti delle consuete critiche mosse dai detrattori dell'ordine: i templari erano accusati di idolatria, sodomia, eresia. Per questo motivo, e per prevenire le mosse del re di Francia, de Molay chiese al pontefice di promuovere un'inchiesta – alla quale i cavalieri avrebbero collaborato in ogni modo – che mostrasse l'infondatezza delle accuse, e il papa informò il re di Francia della sua intenzione di aderire alla richiesta del gran maestro.

Filippo passò all'attacco poiché temeva che l'inchiesta di Clemente v potesse concludersi con un verdetto di assoluzione, e il 13 ottobre 1307 diede ordine di arrestare i templari. Alle prime luci dell'alba un contingente armato si presentò alla magione centrale di Parigi e in tutte le sedi del Regno di Francia. I templari furono colti di sorpresa: attendevano proprio in quei giorni l'inizio dell'inchiesta e, per questo motivo, era stato chiesto loro di non allontanarsi dalla magione e forse anche di non lasciare le proprie camere. Già da alcune settimane, il sovrano aveva avvisato i frati Predicatori di Tolosa e Carcassonne – attraverso il suo confessore, l'inquisitore di Francia Guillaume di Parigi – dell'imminente cattura die templari e della necessità di organizzare i processi. La notizia del fermo die templari colse di sorpresa lo stesso Clemente v, che non aveva nessuna intenzione di affidare l'inchiesta all'ufficio inquisitoriale; Molay, dal canto suo, scelse consapevolmente di non fuggire –

poiché la fuga sarebbe stata un’ammissione di colpevolezza – confidando nella protezione del papa. Una volta effettuati gli arresti, si procedette con gli interrogatori e si fece ricorso al carcere duro e alla tortura. Naturalmente, il quadro che ne emerse fu grave: si sosteneva che i templari rinnegassero Cristo, che compissero atti sacrileghi oltraggiando la croce, che adorassero gli idoli, che non credessero ai sacramenti, che fossero dediti a pratiche omosessuali. I cavalieri del Tempio furono anche accusati di essersi segretamente convertiti all’Islam e di adorare una testa come idolo, chiamata inizialmente Maometto e poi, per deformazione, Bafometto. Per quanto estraneo alla nostra mentalità, il re e i suoi ministri, che si consideravano il rappresentante di Dio e gli esecutori della sua opera, si erano convinti che i templari fossero agenti del diavolo e tradissero la Chiesa. Se nel Duecento i nemici erano stati gli eretici, agli inizi del Trecento cominciarono a esserlo anche i maghi colti che si servivano di un demonio per le loro cerimonie. Le accuse di magia e di eresia erano state usate da Guillaume de Nogaret anche contro Bonifacio VIII, di cui si disse che era «eretico, miscredente, simoniaco e anche mago e protettore di stregoni»[38]. Il fatto che, secondo gli accusatori, i templari avessero eliminato la formula di consacrazione nella messa poteva poi essere considerata una prova di convergenza con il catarismo, che negava valore ai sacramenti. Si trattava in larga parte di stereotipi tradizionalmente rivolti agli eretici e già presenti nella bolla *Vox in Rama* del 1233, nella quale si descrive un’assemblea di adoratori del diavolo che iniziano i neofiti con baci, il ripudio della fede, banchetti, un idolo – un gatto nero che viene baciato e riverito – e azioni lussuriose di ogni natura; ma questo immaginario ben si adattava a rileggere i riti di iniziazione di un ordine con preminente funzione militare.

La posizione del pontefice fu altalenante, ma alla fine Clemente V cedette alle pressioni esercitate da Filippo il Bello. Con la bolla *Faciens misericordiam* dell’agosto 1308, concesse di giudicare i templari come singoli individui e istituì una commissione formata da otto membri, cui fu affidato il compito di indagare sull’ordine in generale. A quel punto, più di siecento cavalieri ritrattarono le loro deposizioni e scelsero quattro di loro perché si facessero portavoce delle ragioni del Tempio. Il sovrano abilmente adottò una soluzione

che eludeva ogni argomentazione giuridica: i singoli templari potevano anche essere innocenti, ma l'ordine era colpevole e non c'era ragione di imbastirne una difesa. Con la collaborazione del fratellastro del suo gran ciambellano, Enguerrand de Marigny, al quale fece conferire il titolo di arcivescovo di Sens, Filippo il Bello ottenne la condanna al rogo di cinquantaquattro templari di Sens, considerati relapsi perché impegnati nella difesa del Tempio. Nie giorni seguenti vi furono altre condanne e altri roghi che eliminarono ogni tentativo di resistenza. La commissione degli otto concluse le udienze e il 22 marzo 1312, con la lettera *Vox in excelso*, Clemente v decretò l'abolizione dell'ordine, stabilendo che non poteva essere condannato ma solo sciolto a causa delle colpe di molti suoi membri. Il Tempio non esisteva più. I suoi beni, che erano stati sequestrati dagli ufficiali regi, furono in una prima fase incamerati e amministrati dai sovrani, nonostante le proteste del papa, che riteneva che le proprietà die templari dovessero essere impiegate per la Terrasanta. Clemente v ottenne infine che i beni del Tempio venissero devoluti agli ospitalieri. Il destino die templari non fu uniforme: alcuni furono riconosciuti innocenti, altri si riconciliarono con la Chiesa confluendo negli ospitalieri, la maggior parte fu condannata al rogo o al carcere perpetuo.

La fine del gran maestro Jacques de Molay

Arrestato il 13 ottobre 1307, Jacques de Molay, nonostante l'età e il ruolo ricoperto, fu sottoposto al carcere duro e con buona probabilità alla tortura, se si dà credito alla testimonianza in base alla quale, sul finire del 1307, venne portato nella cattedrale di Parigi gremita di fedeli e fatto inginocchiare su un banco nell'atteggiamento di uno che prega. A quel punto, il gran maestro si rivolse alla folla e dichiarò:

«Signori, ciò che vi hanno detto i consiglieri del re di Francia è vero: tutti noi abbiamo confessato, io, questi Templari qui davanti a voi ed altri ancora». Si slacciò il mantello e si aprì la tunica fino a scoprire il busto e le braccia: appariva smagrito

tanto che si intravedevano ossa e nervi; era coperto di ferite e bruciature quasi come se la pelle gli fosse stata strappata dal ventre, dalla schiena, dalle spalle. Prima di esser portato via, disse alla folla: «Signori, vedete bene che ci hanno fatto confessare ciò che volevano».[39]

In seguito, de Molay venne imprigionato a Chinon, dove di nuovo fu costretto ad ammettere le sue colpe. Gli atti del processo mostrano chiaramente che il gran maestro si rese conto man mano che ogni difesa sarebbe stata vana: l'ordine del Tempio era diventato merce di scambio nel confronto politico tra il papa e Filippo iv e ogni sua deposizione poteva essere usata contro di lui. Scelse così il silenzio, attendendo di essere interrogato direttamente dal papa. Ogni difesa fu vana e i templari furono sciolti nel 1312. Restava il problema del gran maestro e degli alti dignitari che attendevano di essere giudicati da una commissione pontificia; invece, il 18 marzo 1314 furono convocati non per essere interrogati ma per ascoltare la sentenza emessa da un concilio presieduto dall'arcivescovo di Sens che li condannava al carcere perpetuo. A quel punto, Jacques de Molay e il precettore di Normandia Geoffrey de Charny proclamarono l'innocenza die templari da tutte le accuse e rinnegarono le dichiarazioni rese sotto tortura. I giudici ecclesiastici restarono perplessi, ma non appena Filippo iv venne a sapere dell'accaduto sottrasse i due prigionieri al concilio, li fece condurre su un'isoletta della Senna e bruciare sul rogo, mostrando ancora una volta di non tenere in alcuna considerazione il diritto canonico. Questi i fatti nella testimonianza del cronista Guglielmo di Tiro:

In quello stesso tempo il gran maestro e il commendatore di Guascogna furono portati a Parigi, dinanzi a tutto il popolo, ché si erano radunate più di 50000 persone. E là erano pure i cardinali ed il papa: fecero leggere lo scritto della regola, cioè quella che spacciavano per la loro confessione. Ma alcuni mercanti che si trovavano laggiù dissero che il maestro si voltò verso il popolo e gridò che tutto quello scritto era falso, che lui non aveva mai detto quelle cose né le aveva credute, e che era un buon cristiano. Su questa parola si interruppe, perché uno dei soldati del re lo colpì tanto violentemente sulla bocca che non poté più parlare. Lo presero per i capelli e lo trascinarono in una vicina cappella: lo tennero lì dentro per lungo tempo, finché il popolo non fu sedato e fatto disperdere per la maggior parte. Allora il maestro e il commendatore di Guascogna furono messi su una barca e condotti sull'isola che si trova in mezzo al fiume. Lì era stato allestito il rogo. Il maestro li

pregò affinché gli lasciassero dire le ultime preghiere, che rivolse a Dio; poi si abbandonò nelle loro mani. Così lo presero e lo bruciarono. Dio onnipotente, che tutto sa e che conosce le cose dello Spirito, sa che era innocente di quelle colpe che gli gettarono addosso. E così pure gli altri che furono arsi sono martiri davanti a Dio.[40]

Il cronista Geoffroi de Paris aggiunge che de Molay, davanti al rogo, «si mostrò denudato, solo con la camicia, ricoperto d'umiltà e con volto sereno»[41], e che rivolse le ultime preghiere alla Vergine Maria. Sono due elementi molto significativi: era consuetudine dell'ordine del Tempio mostrarsi con la sola camicia per manifestare sottomissione alla legge e alla penitenza, mentre la preghiera alla Madonna chiudeva idealmente l'esperienza templare che era nata sotto la speciale dedicazione al santo nome della Vergine voluta da Bernardo di Clairvaux, e nel nome medesimo finiva. Intorno alla morte di de Molay fiorirono leggende prive di fondamento, ma che meritano di essere ricordate, a testimoniare quanto il processo al Tempio rimase impresso nelle tradizioni popolari. La prima vuole che il gran maestro, prima di essere arso, invitasse Filippo iv e Clemente v a comparire davanti al tribunale di Dio, e la morte di entrambi in quello stesso 1314 non fece che rafforzare l'idea che la sua condanna fosse stata un'ingiustizia; la seconda riporta che il gran maestro dannasse la casa di Francia fino alla tredicesima generazione e che, sie secoli più tardi, il boia Charles-Henri Sanson, prima di ghigliottinare nel gennaio 1793 Luigi xvi, gli annunciasse di essere un templare che compiva infine la vendetta di de Molay. Secondo altri, fu invece una voce proveniente dalla folla a gridare «Jacques de Molay, sie stato vendicato!», nel momento in cui venne mostrata la testa ghigliottinata del sovrano.

21. Wyclif e i lollardi.

La libertà della Chiesa e il valore dell’eucarestia

Le prime notizie relative a John Wyclif sono relativamente tarde: sappiamo che divenne *magister Artium* a Oxford nel 1360 e che intorno al 1372 completò gli studi in teologia, divenendo *doctor*. Nella prestigiosa università inglese partecipò al dibattito tra il nominalismo di Guglielmo da Ockham e il ritorno al realismo in materia di universali, facendosi sostenitore di questa seconda tesi. Wyclif si schierò anche nelle contese tra la Chiesa e la corona d’Inghilterra in merito ai benefici ecclesiastici. Sulla questione, nel *De civili dominio* sostenne che il dominio ecclesiastico (cioè la proprietà e la giurisdizione delle chiese) era legittimo solo a condizione che il prelato si trovasse in stato di grazia. Tutto ruotava ancora intorno al tema della povertà di Cristo: non certo casualmente nella sua critica alla ierocrazia papale, che rivalutava l’intervento del potere laico nelle questioni ecclesiastiche a tutela della legge evangelica, trovò il sostegno die frati Minori d’Inghilterra e dell’aristocrazia, in particolare del duca di Lancaster, John Gaunt. Diversamente, contro di lui e i suoi sermoni pronunciati a Londra si schierarono le gerarchie ecclesiastiche: il 19 febbraio 1377 il vescovo di Londra, William Courtenay, convocò Wyclif di fronte a un tribunale ecclesiastico, riunito nella cattedrale di Saint-Paul. Il teologo si presentò al processo con quattro difensori appartenenti agli ordini mendicanti, insieme a Gaunt e al maresciallo d’Inghilterra Henry Percy, uscendone indenne. Pochi mesi dopo, Gregorio xi condannò diciotto proposizioni estrapolate dalle sue opere, promulgando cinque lettere inviate al re d’Inghilterra, ai vescovi dell’isola e all’Università di Oxford, nelle quali il pontefice ordinava che Wyclif fosse arrestato e condotto alla sua presenza. Non a torto, il pontefice sosteneva che gli scritti di Wyclif rimandavano a posizioni già espresse da Federico ii e dai maestri e teologi dell’imperatore Ludovico il Bavaro, quali Marsilio da Padova e Giovanni da Gianduno, che lo avevano sostenuto nello scontro con papa Giovanni xxii.

All’inizio del 1378 Wyclif fu convocato a Lambeth, residenza londinese del primate d’Inghilterra, ma ancora una volta evitò una condanna severa: gli vennero solamente interdetti l’insegnamento e la predicazione. Da quel momento, si spostò su posizioni ancora più radicali e riformatrici, arrivando a negare la transustanziazione nell’eucaristia; affermazione, questa, che gli fece perdere il sostegno die frati Minori. Nella primavera del 1380, il cancelliere dell’università William Berton convocò una commissione di dodici prelati che esaminasse le dottrine di Wyclif. Due proposizioni vennero condannate: che la sostanza del pane e del vino rimanesse dopo la consacrazione, e che il corpo di Cristo vi fosse presente solo figurativamente.

Nel 1381, il capo della rivolta die contadini contro il sistema feudale, il prete John Ball, disse di essere stato allievo di Wyclif per due anni e di essersi ispirato al pensiero dell’ormai ex maestro di Oxford. Dopo questi fatti, Wyclif si ritirò a Lutterworth per dedicarsi alla scrittura e alla formazione di predicatori itineranti. Furono i suoi allievi a portare a compimento la prima traduzione in inglese della Bibbia. Nel 1382 il nuovo primate d’Inghilterra ottenne la condanna di ventiquattro tesi attribuibili a Wyclif, che però non fu esplicitamente menzionato; si assicurò inoltre che il parlamento vietasse la predicazione die lollardi. Con tale termine dal significato incerto (“seminatori di zizzania”, dal latino *lolium*; “coloro che borbottano”, dall’olandese *lollaerd*) si indicavano quegli individui che, privi di qualsiasi formazione, divulgavano gli insegnamenti di Wyclif, appresi probabilmente attraverso la sua traduzione in inglese delle Scritture.

Gli scritti di Wyclif furono messi al bando, i suoi allievi perseguitati, ma egli morì nel 1384 senza avere ricevuto una condanna personale. La vicenda però, non era conclusa: nel 1401 il nuovo re, Enrico iv, nello statuto *De heretico comburendo* stabilì che gli eretici sostenitori di dottrine come quelle di Wyclif dovevano essere processati dalla Chiesa e affidati al braccio secolare per l’esecuzione della condanna. A seguito di questo provvedimento, i lollardi persero consenso nell’aristocrazia e nella borghesia, pur rimanendo appoggiati da contadini e basso clero per poi confluire, dopo oltre un secolo di clandestinità, nella riforma protestante. La

condanna definitiva delle dottrine di Wyclif fu sancita dal concilio di Costanza nel 1415, che in quell'occasione emise sentenza di morte anche per Jan Hus e Girolamo da Praga. Fu stabilito che le spoglie del maestro di Oxford venissero riesumate e bruciate; la sentenza postuma fu però eseguita soltanto nel 1428 e le ceneri di Wyclif disperse nel fiume Swift. Tuttavia, le sue idee conobbero nuova fortuna e nel Cinquecento vennero spesso riprese come anticipatrici della Riforma.

22. Sibilla Zanni e Pierina Bugatis. La Signora del gioco e gli inquisitori

Nell'estate del 1390 a Milano, Sibilla Zanni e Pierina Bugatis salivano sul rogo in piazza Vetra, nie pressi del convento die Predicatori di Sant'Eustorgio, come eretiche relapse. Quale era il crimine che le aveva condotte alla sentenza di morte eseguita su ordine del podestà? Secondo gli inquisitori die due processi (1384 e 1390), le due donne appartenevano a una misteriosa società guidata da una signora chiamata Madonna Oriente. Sibilla e Pierina frequentavano una volta alla settimana, nella notte tra giovedì e venerdì, questi incontri cui prendevano parte donne e uomini, in parte morti e in parte vivi. Quando qualcuna voleva passare dai vivi ai morti, doveva trovare una nuova adepta che prendesse il suo posto tra i vivi; fu così che Pierina, a sedici anni, entrò nella compagnia di Madonna Oriente, per permettere a una sua zia di morire. Il numero die vivi restava così costante, mentre andava crescendo quello die morti. Alle riunioni notturne si conducevano anche gli animali, una coppia per ogni specie (come nell'arca di

Noè), e se uno soltanto fosse mancato, «tutto il mondo ne sarebbe distrutto»[42].

Stando al racconto delle due donne, Madonna Oriente era signora del suo mondo come Gesù Cristo lo era del nostro; davanti a lie non si doveva nominare Dio e il giovedì sera, prima del convegno notturno, si doveva andare a letto senza aver fatto il segno della croce. In sua presenza, tutte facevano la riverenza e lie rispondeva: «Che voi siate le benvenute, figlie mie». Era sapiente e potente, conosceva i segreti delle erbe, conosceva le cose nascoste e quelle future, rispondeva alle domande su malattie, furti e malefizi, e su ogni altra questione. Sibilla e Pierina assicurarono l'inquisitore che la Signora a loro aveva sempre detto il vero; non credendo che fosse peccato frequentarla, non ne avevano mai parlato con il confessore, ma ammisero che la Signora chiedeva il segreto sulle loro riunioni notturne. Lì si facevano die pranzi di carne; ossa e pelle delle bestie uccise erano poi rimesse insieme e Madonna Oriente, toccandole con una bacchetta, le risuscitava, ma non erano più atte al lavoro. La compagnia andava inoltre per le case die cristiani immersi nel sonno, dove si era mangiato e bevuto, e quando le trovavano pulite e in ordine, la Signora del gioco (*Domina ludi* è un altro die suoi nomi) lasciava la sua benedizione alla casa.

Nel 1384 frate Ruggero probabilmente dubbioso sulla deposizione delle donne, dopo essersi consultato anche con l'arcivescovo di Milano Antonio da Saluzzo, optò per una pena blanda.

La tragica vicenda di Sibilla e Pierina mostra però chiaramente il passaggio di un immaginario metareale, quello della società di Madonna Oriente, nel mondo reale. Nie fascicoli del primo processo frate Ruggero da Casale, in riferimento agli incontri, chiedeva alle donne se esse credessero davvero nella Signora del gioco («*credidisti… credidisti*», viene ripetuto nie verbali). Sie anni dopo, frate Beltramino le condannò come relapse non perché ancora credessero alle riunioni di Madonna Oriente, ma perché vi prendevano veramente parte. Nella deposizione di Pierina si riscontrano elementi che nie decenni successivi divennero propri del sabba: aggiunse di essersi unita carnalmente a uno spirito di nome *Lucifelus*, di avergli dato un po' del proprio sangue per sigillare un patto e quindi di essersi fatta condurre da lui al gioco.

Di fronte a questo spostamento su un diverso piano, le due donne non furono in grado di opporsi alle accuse dell'inquisitore. Loro probabilmente erano medichesse e praticavano la divinazione e le loro esperienze con la Signora del gioco si confondevano tra sogno e realtà; le loro vite si svolgevano così su due scene, una vissuta in sogno e l'altra fatta di vita ordinaria. Tra le due dimensioni, osserva Luisa Muraro, c'era alternanza, simile a quella fra la notte e il giorno (che, nelle culture premoderne, si alternano molto più drammaticamente che per noi), ma c'erano anche scambi di vario tipo, come abbiamo visto. Uno era la cura domestica, compito diurno delle donne e, al tempo stesso, criterio di valore nel mondo di Madonna Oriente. Un altro potrebbe essere adombrato nella regola del farsi sostituire prima di morire, che sembra rispecchiare una preoccupazione di equilibrio demografico. Un canale forte fra i due mondi era la scienza divinatoria e medica delle seguaci di Madonna Oriente, scienza che esercitavano in questo mondo ma che trovava il suo fondamento nell'altro. La Signora del gioco (Madonna Oriente, o Diana) fu, tra l'altro, una figura dai molti nomi (anche Erodiade o Berchta, divinità delle tradizioni alpine precristiane). Nel mondo pagano, Diana presiedeva alle nascite e alla fertilità ed era associata alla Luna, simbolo femminile per la ciclicità del suo manifestarsi. La Signora del gioco (Dòna del Zöc in dialetto camuno) si ritrova nel folklore di diverse regioni. I comportamenti attribuiti a questa creatura variano nelle diverse aree geografiche, ma alcuni aspetti sono comuni a tutte le tradizioni, come l'essere dispettosa ed evanescente. Spesso viene rappresentata come alta e allampanata, con i capelli arruffati, vestita di lunghe gonne nere e uno scialle a larghe frange.

23. Jan Hus.

Alle origini della Chiesa nazionale di Boemia

Jan Hus nacque intorno al 1371 a Husinec e fu studente all'università di Praga almeno dal 1390. Qui, nel 1393 ottenne il baccellierato in filosofia e nel 1395 il titolo di *magister*. In quegli anni, nella città boema si erano diffuse le idee di Jan Milíč, che denunciava l'immoralità del clero, predicava un ritorno alla povertà apostolica e aveva fondato la Nuova Gerusalemme, una comunità di fedeli dedita alla vita povera, alla comunione quotidiana, e non estranea ad attese millenaristiche.

Milíč era stato incarcerato (ed era morto ad Avignone nel 1374 in attesa di processo) e la Nuova Gerusalemme chiusa, ma Hus si avvicinò agli ambienti ispirati da queste dottrine. Finanziata da due borghesi, nel 1392 sorse la cappella di Betlemme, destinata a luogo di culto autonomo rispetto alle gerarchie ecclesiastiche. Ordinato sacerdote nel 1400, Hus fu invitato a predicarvi nel 1402 e qui, e a partire dalla predicazione di Hus (in lingua nazionale e non in latino), vennero definite le linee della dottrina e, più in generale, della causa boema. Grazie alla laboriosa operazione di trascrizione svolta dai seguaci della cappella di Betlemme, l'opera più importante di Hus, il *De Ecclesia*, ebbe modo di circolare. Hus era influenzato dagli scritti di Wyclif, sebbene non manchino divergenze filosofiche, dottrinali e teologiche con il maestro di Oxford, e quando i testi del teologo britannico furono condannati iniziò anche il suo lungo percorso inquisitoriale.

Nel 1408 furono vietate le critiche al clero e la predicazione nella lingua nazionale: la disposizione colpiva direttamente Hus e la sua attività alla cappella di Betlemme. L'arcivescovo di Praga gli proibì l'esercizio sacerdotale, ma Hus ottenne il sostegno dell'università locale: nel 1409 il re di Boemia con il decreto di Kutná Hora (1409) assecondò le tendenze nazionalistiche e riformatrici della comunità universitaria ceca, la quale ottenne l'elezione a rettore di Hus. Nello stesso anno, però, l'arcivescovo e l'inquisitore Maurizio Rvačka avviarono il processo per eresia autorizzati da una bolla di

Alessandro v. Il suo successore, Giovanni xxiii (l’antipapa pisano Baldassarre Cossa) convocò a Roma Hus, che tuttavia rifiutò di presentarsi. Nel 1411 l’arcivescovo lo bandì dalla città, il re di Boemia rispose con la confisca di alcuni beni ecclesiastici, e l’arcivescovo replicò, nel giugno successivo, con l’interdetto sulla città. Nel 1412 Hus criticò duramente l’immoralità del commercio delle indulgenze vendute per finanziare la crociata, mentre tre suoi studenti gridarono allo scandalo durante la celebrazione di una messa e furono decapitati sulla piazza del Municipio della città vecchia.

A seguito di questi fatti, Hus perse l’appoggio del re di Boemia: gli rimaneva solo il sostegno della cappella di Betlemme e del collegio di studi giuridici della Rosa Nera. Nell’estate del 1412 il cardinale Pietro degli Stefaneschi lanciò la scomunica su Hus. Lasciata Praga, il religioso si dedicò alla predicazione nelle campagne, mantenendo un’intensa attività epistolare con il gruppo della cappella di Betlemme, e portando a compimento il *De Ecclesia*, da cui venne tratta la maggior parte degli articoli che lo portò al rogo. Nel 1414, l’imperatore Sigismondo garantì sulla parola a Hus un salvacondotto per il concilio di Costanza, dove doveva discutere le proprie posizioni. Invitato a un colloquio amichevole, Hus fu arrestato e ottenne la possibilità di difendere la propria posizione il 5 giugno 1415, ma durante questo primo interrogatorio non gli venne concessa la parola. Di nuovo di fronte ai giudici in giugno, si rifiutò di riconoscere l’autorità delle gerarchie ecclesiastiche in quanto contrarie alla legge evangelica. Giudicato colpevole di eresia, non accettò di ritrattare e il 6 luglio 1415 fu condannato al rogo.

Giunta a Praga la notizia della morte di Hus, nelle terre di Boemia scoppiò la rivolta e il regno espresse la sua autonomia religiosa ed ecclesiastica sintetizzandola nie cosiddetti quattro articoli di Praga: libertà totale di predicazione della Parola; denuncia ed eliminazione die peccati pubblici contro la legge divina; comunione eucaristica sotto le due specie del pane e del vino (utraquismo); espropriazione die beni ecclesiastici e abolizione del potere secolare del clero. La situazione si complicò quando le idee ussite furono estremizzate dai taboriti, un movimento millenarista che credeva nel prossimo

ritorno di Cristo e si impegnò attivamente in campo politico e militare. Furono necessarie quattro crociate perché i taboriti venissero infine sconfitti (1434), ma i quattro articoli, in una versione più moderata, rimasero a caratterizzare la Chiesa nazionale boema.

24. Giovanna d'Arco. Condottiera, eretica, santa

Giovanna d'Arco è forse uno die personaggi più noti del Medioevo occidentale: guerriera, eretica, martire e santa, è entrata a far parte della cultura popolare. Già nel XVI secolo veniva invocata talvolta come protettrice dell'unità nazionale, talvolta come bandiera die cattolici in lotta contro i protestanti. La sua figura fu disprezzata dagli illuministi, tanto che Voltaire le dedicò il poema satirico *La Pulzella d'Orléans*, in cui la giovane era il simbolo di un Medioevo corrotto, barbaro e ignorante. Durante la Rivoluzione francese, la cristiana e devotamente monarchica Giovanna divenne il modello die rivoltosi della Vandea, che opposero lunga resistenza ai rivoluzionari. Nella Francia imperiale di Bonaparte fu esempio non solo del patriottismo ma anche del nazionalismo francese. Fu però in particolare il Romanticismo a riscoprire la Pulzella d'Orléans; patriota o fanciulla ispirata, tutti vollero appropriarsi della sua figura, repubblicani e monarchici, laici ed ecclesiastici. Nel Novecento, poi, durante la Grande Guerra si trasformò nell'immagine stessa della resistenza contro l'invasore: circolavano immagini della beata Giovanna d'Arco che inneggiavano alla lotta in nome dell'unità nazionale della Francia. Durante la seconda guerra mondiale, per le medesime ragioni, venne ugualmente utilizzata tanto nella propaganda die collaborazionisti della

Repubblica di Vichy, quanto in quella della Resistenza e di *France libre*. Oggi, la sua figura travalica il nazionalismo francese ed è entrata a far parte dell'immaginario collettivo. Le trasposizioni letterarie, teatrali, artistiche e infine cinematografiche e televisive della sua storia non si contano; eppure, sovente denotano un carattere mitico e agiografico che conduce inevitabilmente a un'immagine distorta e talvolta pericolosamente fuorviante della Pulzella d'Orléans.

Chi era dunque Giovanna d'Arco? Appare nelle cronache nel 1428, dopo il suo incontro con il capitano Robert de Baudricourt, a Vaucouleurs. Era la figlia più giovane d'Isabelle Romée e di Jacques d'Arc, agiato coltivatore di Domrémy, villaggio del baliato di Chaumont nella Champagne vicino a Neufchâteau, al confine tra Regno di Francia e Lorena. Ricevette probabilmente un'educazione religiosa, come sembrano mostrare le sue deposizioni nel processo che costituisce anche la fonte principale per conoscere la sua storia. Nella Francia travagliata dalla guerra die cent'anni, occupata dagli eserciti del re d'Inghilterra, Giovanna affermava di essere spinta dalle *voci* a battersi contro gli inglesi e a liberare Orléans sotto assedio, e convinse Baudricourt a inviarla da Carlo di Valois, il re senza corona pretendente al trono di Francia. A seguito dell'incontro di Chinon del marzo 1429, Giovanna venne equipaggiata da Carlo con una scorta e approvvigionamenti: raggiunta Orléans il 29 aprile, l'8 maggio spezzò l'assedio inglese e conseguì altre vittorie a Jargeau e Patay. Il 17 luglio, forte die successi die mesi precedenti, Carlo fu incoronato re di Francia alla presenza di Giovanna d'Arco, la cui fortuna, però, stava volgendo al termine. Nie mesi seguenti, la giovane cercò invano di liberare Parigi e La Charité-sur-Loire, e nella primavera del 1430 si recò a Compiègne, assediata dai borgognoni alleati del re d'Inghilterra. Il 23 maggio fu fatta prigioniera e consegnata a Giovanni, duca di Bedford e reggente del reame di Francia a nome di Enrico VI, in cambio di una somma di diecimila lire d'oro. Imprigionata, Giovanna rivendicò invano di essere riconosciuta prigioniera di guerra. Gli inglesi, infatti, intendevano processarla per eresia e magia, così la sua condanna ne avrebbe distrutto l'ascendente sul popolo francese e avrebbe messo in discussione la legittimità

dell'incoronazione di Carlo VII, sostenuto e consigliato da un'eretica manifesta.

Pierre Cauchon, consigliere del re d'Inghilterra e vescovo di Beauvais, diocesi in cui era avvenuto l'arresto, e il frate Predicatore Jean le Maistre, vicario inquisitoriale a Rouen, iniziarono il processo nel gennaio 1431. Tutte le forme legali vennero rispettate e la ragazza fu interrogata sulla sua vita, sulla fede e sulle voci provenienti da Dio con la mediazione di santa Caterina e santa Margherita che l'avevano spinta a prendere le armi. Fu anche interrogata su una sorgente magica, il vicino albero delle fate e i riti che vi si praticavano, suggerendo una sua credenza al riguardo. Negli altri interrogatori, le domande sulla fede vennero messe in secondo piano rispetto a quelle su magia e stregoneria: Giovanna rispose negando, ma perdendo via via la sicurezza iniziale. Era una diciannovenne sola e disperata: giunse al punto di tentare di uccidersi, ma non si piegò mai ai giudici nonostante la minaccia di tortura (alla quale, tuttavia, pare non fu mai sottoposta).

Giovanna venne definita:

> strega o lettrice di sorti, indovina, falsa profetessa, invocatrice e scongiuratrice di spiriti maligni, superstiziosa, implicata e applicata alle arti magiche, malpensante e, in rapporto alla nostra fede cattolica, scismatica, titubante e smarrita [...], bestemmiatrice verso Dio e i suoi santi, scandalosa, sediziosa, causa di turbative e di impedimenti alla pace, esortante alle guerre, crudelmente assetata di sangue umano e incitante a spargerlo, avendo abbandonato completamente senza vergogna la decenza e il riserbo del suo sesso, prendendo senza pudore l'abito infame e lo stato degli uomini d'armi.[43]

Alla fine, il 23 maggio 1431 le furono letti i dodici capi di accusa secondo cui era idolatra, invocatrice di demoni, apostata ed eretica, e anche l'uso di abiti maschili era visto come una bestemmia contro la legge naturale di Dio. Il giorno seguente, in una cerimonia pubblica presso il cimitero dell'abbazia di Saint-Ouen, accettò di abiurare e venne condannata al carcere perpetuo. È facile immaginare che gli inglesi non fossero soddisfatti della sentenza e, tre giorni dopo, in circostanze non chiare, trovarono Giovanna nuovamente vestita con abiti maschili (nonostante avesse i ferri addosso? Forse per sfuggire a molestie e violenze da parte die

carcerieri?). A quel punto la ragazza rinnegò anche la precedente confessione, e il 30 maggio venne arsa sul rogo nella piazza del Vieux-Marché di Rouen dopo essersi confessata e comunicata, tenendo tra le mani una croce fatta da un soldato inglese con due pezzi di legno. I suoi resti – tra cui il cuore che, secondo la testimonianza di Isambart de La Pierre, non fu consumato nel rogo e, per quanto zolfo, olio o carbone il carnefice vi mettesse, non accennava ad ardere – furono gettati nella Senna per impedire che le sue reliquie divenissero oggetto di venerazione.

Il culto di Giovanna si diffuse rapidamente in tutta la Francia, promosso da Carlo vii che lo trasformò in strumento di legittimazione del suo regno. Vent'anni più tardi, nel 1452 l'inquisitore di Francia e un legato pontificio aprirono un'inchiesta per rivedere la sentenza. Nel 1455 papa Callisto iii ordinò un nuovo processo che si concluse nel 1456 con la completa riabilitazione di Giovanna. La Pulzella d'Orléans venne infine beatificata nel 1909, canonizzata nel 1920 e proclamata patrona di Francia nel 1944.

25. Girolamo Savonarola. Tra profetismo e politica

La vicenda di Girolamo Savonarola è emblematica di come, anche in Italia, l'ufficio inquisitoriale e l'accusa di eresia fossero utilizzate nel xv secolo per eliminare una figura politicamente scomoda.

Girolamo nacque a Ferrara intorno al 1452 da una famiglia di origine padovana e compì i primi studi col nonno Michele, medico e uomo profondamente religioso e severo che certamente ebbe notevole influsso sulla formazione del giovane il quale, già nel 1472, componeva brevi scritti sul degrado morale della Chiesa e del mondo. Nel 1475 entrò nel convento bolognese die frati Predicatori

di San Domenico; da qui venne inviato a Firenze nel 1482, dove fu lettore del convento di San Marco. In seguito, fu mandato a predicare in altre città del nord quali San Gimignano, Ferrara e Brescia, per poi tornare a Firenze nel 1490 e diventare priore di San Marco l'anno successivo. Savonarola aveva doti oratorie non comuni: la sua predicazione contro il degrado politico e morale, il malgoverno cittadino e per una società più giusta, fondata sul modello evangelico, appassionò i fiorentini.

Il progetto di rinnovamento che il frate promuoveva era spirituale e morale e avrebbe dovuto coinvolgere tanto le istituzioni laiche ed ecclesiastiche quanto i singoli cittadini: tutti avrebbero dovuto dedicarsi a uno stile di vita austero e morigerato. Le cose cambiarono nel 1494 quando la discesa in Italia di Carlo viii permise ai fiorentini di cacciare i Medici: alcuni videro in questi fatti il compiersi delle profezie di Savonarola, che nel frattempo prendeva parte alle trattative con il sovrano. Il riconoscimento profetico di Savonarola divenne ben presto anche credito politico e il frate, ormai popolarissimo, fu l'ispiratore del modello istituzionale che si affermò a Firenze dopo l'espulsione die Medici: un governo ampio, che tenesse conto delle istanze popolari a danno di quelle oligarchiche promosse dall'aristocrazia e dalla ricca borghesia. Nel frattempo, Savonarola evolveva e radicalizzava la sua riflessione politico-profetica, esaltando il ruolo di Firenze come città eletta e nuova Gerusalemme, anticipatrice di quel percorso di tribolazione, purificazione e salvezza che doveva toccare tutta l'umanità. Le tesi del frate implicavano lo scontro frontale con papa Alessandro vi Borgia, che a Roma – considerata da Savonarola città del peccato – aveva una concezione ben diversa della Chiesa.

Negli anni seguenti, il consenso intorno a Savonarola si erose progressivamente: la sua politica era invisa ai ceti ricchi di Firenze che non stavano traendo beneficio dalla cacciata die Medici; e alla loro crescente opposizione si aggiunse quella dei palleschi filomedicie, che non smisero mai di tramare per l'abbattimento della Repubblica. Per di più, i suoi metodi autoritari e intransigenti per imporre la purificazione morale e religiosa della città, alla lunga finirono per fargli perdere il favore anche di chi aveva aderito con entusiasmo al suo messaggio. A ciò si aggiunsero la peste e la

carestia, che nel 1497 colpirono la città e il contado fiorentino, accrescendo il malcontento popolare. Certamente, però, nell’esito della vicenda di Savonarola determinante fu lo scontro con Alessandro vi. Già nel 1495, il papa lo aveva convocato a Roma – ottenendo un rifiuto come risposta – e gli aveva in seguito vietato la predicazione. Le divergenze con il pontefice non erano legate soltanto alle idee opposte di Chiesa che i due avevano, ma anche a ragioni di natura politica: Savonarola si era apertamente schierato con Carlo viii, mentre Alessandro vi si era fatto promotore della lega antifrancese.

La situazione precipitò nie primi mesi del 1497, quando a Firenze venne eletto un governo per la prima volta ostile a Savonarola, che nel frattempo veniva scomunicato dal papa. Un anno più tardi, il frate fu coinvolto suo malgrado in una prova del fuoco che contrapponeva un suo sostenitore e un suo detrattore; entrambi pronti a sfidare le fiamme per confutare o affermare la veridicità delle sue dottrine. A causa di cavilli e discussioni, tale prova si trascinò senza essere portata a termine e di ciò furono accusati i frati Predicatori: la credibilità di Savonarola era definitivamente minata. Il giorno seguente alla mancata prova, una folla fomentata dagli oppositori del frate (detti «arrabbiati») prese d’assalto il convento di San Marco, con l’avallo della Signoria, e fece prigioniero Savonarola con due confratelli. Tra aprile e maggio, il domenicano fu sottoposto a tre diversi interrogatori (tradizionalmente considerati tre processi distinti); attraverso il ricorso alla tortura, al religioso fu estorta una confessione che venne immediatamente data alle stampe per sottolineare l’abiezione e la colpevolezza del frate e per scoraggiarne l’eventuale culto *post mortem*. Savonarola e i suoi due confratelli furono giudicati colpevoli di eresia e scisma, impiccati e arsi in piazza della Signoria il 23 maggio 1498.

Il processo: un caso politico

Savonarola fu interrogato da una commissione di giudici nominati dalla Signoria, che estrometteva in questo modo le magistrature degli Otto di guardia e balia e die Dieci di libertà e pace che appartenevano ai piagnoni, ovvero ai sostenitori di Savonarola. Il primo processo si svolse dal 9 al 18 aprile e il secondo dal 21 al 24. Il contenuto degli interrogatori fu letto in pubblico nella sala grande del Palazzo con l'intento di mostrare come il frate, trascinato dal successo delle sue prediche, avesse finto le profezie per ambizione personale e infine ammesso di non avere nessuna conoscenza del futuro.

Il terzo processo fu condotto da due giudici inviati da Alessandro VI: il generale die Predicatori, frate Gioacchino Torriani, e il famigliare pontificio, Francesco Romolino, (che in seguito venne nominato cardinale). Facendo ricorso alla tortura, i due sottoposero Savonarola a due lunghi interrogatori il 20 e 21 maggio, e brevemente la notte del 22. Gli inviati del papa riconobbero il frate e i suoi due confratelli colpevoli di «essere heretici et scismatici et havere predicato cose nuove»[44], e li consegnarono al braccio secolare. La sentenza fu eseguita il 23 maggio: portato sul luogo del supplizio, Savonarola non proferì parola. Con i due confratelli fu impiccato, e in seguito i corpi arsi sul rogo. La folla cercò in ogni modo di impossessarsi die resti per trascinarli in giro per la città, ma la Signoria fece portare altra legna perché tutto bruciasse:

> Et la cenere de epsi feceno molto bene et cum grande diligenza coliere et getare nel fiume Arno, aciò che né de epsi scelerati frati né de loro vestimente né de la cenere de le loro ossa se ne possi trovare reliquie, excepto che non se andasse a cercare nel fiume Arno con la rete. Questi sono stati li miracoli del profeta Hieronimo, el quale diceva ch'el faria tali segni ch'el faria stupire tucto il mondo.[45]

Il nemico religioso e politico di Alessandro VI, l'avversario di quella parte die fiorentini che voleva il ritorno a un governo oligarchico, era definitivamente sconfitto. Divenne, tuttavia, martire per i piagnoni e infine anche per l'ordine die Predicatori; quest'ultimo, però, ancora per tutto il XVI secolo fu diviso tra l'adesione alle idee di Savonarola di diversi suoi membri, soprattutto italiani, e la disapprovazione die vertici. Savonarola fu riconosciuto del tutto ortodosso dalla Congregazione del

Sant'Uffizio nel 1558. Nie secoli seguenti, i domenicani tentarono più volte di avviare la causa di beatificazione di Savonarola, introdotta a livello diocesano dall'arcidiocesi di Firenze che dal 1997 lo venera come servo di Dio.

---

[25] Giovanni di Salisbury, *Historia pontificalis*, citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 35.

[26] *Contra Patarenos Beati Petri Martiri*, citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 76.

[27] G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 47.

[28] Citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 64-65.

[29] Dante Alighieri, *Commedia*, Inferno, xii 103-110.

[30] Salimbene de Adam, *Cronica*, citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 107.

[31] Citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 115.

[32] M. Caffi, *Dell'abbazia di Chiaravalle in Lombardia. Illustrazione storico-monumentale-epigrafica*, Editore Giacomo Gnocchi librajo, Milano 1842, p. 111.

[33] Citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 116.

[34] P. Tamburini, Storia Generale dell'Inquisizione, 2, Sanvito, Milano 1866.

[35] Citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 100.

[36] Citato in G.G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 119.

[37] Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, a cura di D. Feroldi, Sellerio, Palermo 1995.

[38] Citato in A. Dal Col, *L'Inquisizione in Italia. Dal xii al xxi secolo*, Mondadori, Milano 2006, p. 166.

[39] B. Frale, *L'ultima battaglia dei templari. Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Viella, Roma 2001, p. 111.

[40] B. Frale, *op. cit.*, p. 302.

[41] B. Frale, *op. cit.*, p. 303.

[42] Citato in L. Muraro, *Ir libremente entre sueño y realidad*, «Acta historica et archaeologica mediaevalia», n. 19, Barcellona 1998, p. 366.

[43] L. Albaret, *Giovanna d'Arco, santa*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 699-700.

[44] Citato in S. Dall'Aglio, *Savonarola, Girolamo*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *op. cit.*, pp. 1386-1387.

[45] *Ibid.*

Bibliografia

Opere di carattere generale

a. benvenuti, *La religiosità eterodossa,* in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 493-534.

g. castelnuovo, g.m. varanini, *Processi di costruzione statale in Europa*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000, pp. 585-616.

a. del col, *L'Inquisizione in Italia. Dal xii al xxi secolo*, Mondadori, Milano 2006.

g.g. merlo, *Contro gli eretici*, Il Mulino, Bologna 1989.

id., *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 1996.

id., *Eretici del Medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Morcelliana, Brescia 2011.

m. miglio, *Progetti di supremazia universalistica*, in *Storia Medievale*, Donzelli, Roma 2000., pp. 435-461.

Su Girardo di Monforte

e. botto, *L'eresia di Monforte in alcune ricerche di età moderna e contemporanea,* tesi di laurea, rel. G. Cracco, Università degli Studi di Torino, 2007.

Su Arialdo e la Pataria

a. lucioni, *Arialdo, santo (+ 1066)*, voce in aa.vv., *Dizionario della Chiesa Ambrosiana,* i, ned, Milano 1987, pp. 254-255.

id., *Pataria*, in aa.vv., *Dizionario della Chiesa Ambrosiana*, iv, ned, Milano 1990, pp. 2683-2688.

c. pellegrini, *I santi Arialdo ed Erlembaldo*, Palma, Milano 1897.

g. miccoli, *Per la storia della pataria milanese*, in o. capitani (a cura di), *Medioevo ereticale*, Il Mulino, Bologna 1977.

e. cattaneo, *Il martire diacono Sant'Arialdo*, «Ambrosius», n. 42, 1966, pp. 99-108.

c. violante, *I laici e il movimento patarino*, in aa.vv., *I laici nella «societas christiana» dei secoli xi e xii*, Atti della iii settimana di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Vita & Pensiero, Milano 1967.

id., *La pataria milanese e la riforma ecclesiastica*, i, *Le premesse (1045-1057)*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1955.

Su Pietro di Bruis

r. manselli, *Il secolo xii: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

j. fearns, *Peter von Brui>s und die religiöse Bewegung des 12. Jahrunderts*, «Archiv für Kulturgeschichte», n. 48, 1966), pp. 331-335.

j. chatillon, *Pierre le Vénerable et les Pétrobrusiens*, in Pierre Abélard, *Pierre le Vénerable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu de xiie siècle*, cnrs, Paris 1975, pp. 165-179.

Sul monaco Enrico

a.h. bredero, *Henri de Lausanne: un réformateur devenu hérétique*, in r. lievens, e. van mingroot, w. verbeke (a cura di), *Pascua medievalia. Studiees voor prof. Dr. J.M. De Smett*, Universitaire Pers, Louvain 1983, pp. 108-123.

r. manselli, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano», n. 65, 1953, pp. 1-63.

Su Tanchelmo ed Éon de l'Étoile

p. carrer, *Folies & déraisons en Bretagne d'antan*, Coop Breizh, Spezet 2012.

j. markale, *Histoire secrète de la Bretagne*, Albin Michel, Parigi 1977.

e. salmon-legagneur, *Les Noms qui ont fait l'histoire de Bretagne*, Coop Breizh/Institut culturel de Bretagne, Spezet 1997.

Su Arnaldo da Brescia

ilarino da milano, *Vita evangelica e vita apostolica nell'azione dei riformisti sul papato del secolo xii*, in aa.vv., *Problemi di storia della Chiesa. Il Medioevo dei secoli xii-xv*, Vita & Pensiero, Milano 1976, pp. 21-72.

a. frugoni, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo xii*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1954.

id., *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», xxiv, 1955, pp. 145-160.

Su Valdesio di Lione e i valdismi medievali

m. benedetti, *Donne valdesi nel Medioevo*, Claudiana, Torino 2006.

ead., (a cura di), *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, Claudiana, Torino

2009.

p. biller, *The Waldenses, 1170-1350. Between a religious Order and a Church*, Ashgate, Aldershot 2001.

e. cameron, *Waldenses, Rejections of Holy Church in Medieval Europe*, Blackwell, Oxford-Malden, 2000.

g.g. merlo, *Eretici nelle terre chiusine agli inizi del Trecento*, in a. salvatori (a cura di), *Spiritualità, cultura e ambiente nelle Alpi occidentali*, Edizioni rosminiane, Stresa 1998.

id., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Claudiana, Torino 1977.

id., *Valdesi e valdismi mediavali. Itinerari e proposte di ricerca*, Claudiana, Torino 1984.

c. papini, *Valdo di Lione e i «poveri nello spirito». Il primo secolo del movimento valdese (1170-1270)*, Claudiana, Torino 2002.

k. utz tremp, *Valdo e Valdismo medievale*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1634-1635.

Su Giovanni di Ronco e il valdismo lombardo

Vedi bibliografia su Valdesio di Lione e i valdismi medievali.

Sui catari

d. angelov, *Un'eresia medievale in Bulgaria*, Bulzoni, Roma 1979.

a. brenon, *La crociata contro gli Albigesi*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 433-435.

a. borst, *Die Katharer*, Hiersemann, Stoccarda 1953.

a. burkardt, j. feuchter, *Montaillou*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 1070-1071.

m. cowper, *Cathar Castles. Fortresses of the Albigensian Crusade 1209-1300*, serie «Fortress» n. 55, Osprey Publishing, London 2006.

a. clemente, *I catari: gli eretici che volevano una Chiesa pura e povera*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018.

e. griffe, *Le Languedoc cathare au temps de la Croisade (1209-1229)*, Letouzey et Ané, Paris 1971.

id., *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc (1140-1190)*, Letouzey et Ané, Paris 1969.

e. le roy ladurie, *Montaillou. Storia di un villaggio occitanico durante l'Inquisizione*, Il Saggiatore, Roma 1975.

r. manselli, *L'eresia del male*, Morano, Napoli 1953.

z. oldenbourg, *L'assedio di Montségur. La crociata contro i catari nella Francia del*

Medioevo, Garzanti, Milano 1990.

Su Ugo Speroni

m. benedetti, *Gregorio ix, i frati e gli eretici*, in *Gregorio ix e gli ordini Mendicanti*, Atti del xxxviii Convegno internazionale, Assisi, 7-9 ottobre 2010, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto 2011, pp. 295-323.

m. guareschi, *U.S. e la tradizione storiografica*, in *Storia ereticale e antiereticale del Medioevo*, a cura di G.G. Merlo, Torre Pellice 1997, pp. 24-48.

ilarino da milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario. Testo inedito del secolo xii con studio storico e dottrinale*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1945.

g.g. merlo, *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 135.

id., *Eretici ed eresie medievali*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 71-75.

Su Amalrico di Bène

h. grundman, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1974.

r. guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965.

r.e. lerner, *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Londra 1972.

Su Federico ii ed Ezzelino

d. abulafia, *Frederick ii. A medieval emperor*, Allen Lane, Londra 1988.

p. brentari, *Ecelino da Romano nella mente del popolo e nella poesia*, Drucker, Padova-Verona 1888.

a. bonardi, *Leggende e storielle su Ezelino da Romano. Studio critico*, Drucker, Padova-Verona 1892.

g. cracco (a cura di), *Nuovi Studi Ezzeliniani*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1992.

Id., *Il grande assalto. Storia di Ezzelino*, Marsilio, Padova 2016.

g. fasoli, *Ezzelino iii da Romano fra tradizione cronachistica e revisione storiografica*, in aa.vv., *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio*, Fonti di storia ecclesiastica padovana, Padova 1985, pp. 85-101.

g. ortalli, *Dalla leggenda alla storia*, in c. bertelli, g. marcadella (a cura di), *Ezzelini. Signori della Marca nel cuore dell'Impero di Federico ii*, Skira, Bassano 2001.

Id., *Fra leggenda e realtà: la lunga vita del mito ezzeliniano*, in c. bertelli, g. marcadella (a cura di), *Ezzelini. Signori della Marca nel cuore dell'Impero di Federico ii*, Skira, Bassano 2001.

id., *Ezzelino: genesi e sviluppo di un mito*, in g. cracco (a cura di), *Nuovi studi Ezzeliniani*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1992.

e. kantorowicz, *Federico ii imperatore*, Garzanti, Milano 1976.

Su Armanno Pungilupo

a. benati, *Armanno Pungilupo nella storia religiosa ferrarese del 1200*, in «Atti e memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria», iv, 1966, pp. 85-123.

id., *Frater Armannus Pungilupus. Alla ricerca di una identità*, in «Analecta Pomposiana», vii, 1982, pp. 7-57.

m. benedetti, *Armanno Pungilupo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 98-99.

g. zanella, *Armanno Pungilupo, eretico quotidiano*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali - Rendiconti», lxvi, 1977-1978, pp. 153-164.

id., *Hereticalia. Temi e discussioni*, Cisam, Spoleto 1995.

id., *Itinerari ereticali. Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1986.

Su Guglielma da Milano

m. benedetti, *Figlio dello Spirito Santo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 594-595.

ead., *Io non sono Dio: Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito Santo*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1998.

ead., *Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma*, Libri Scheiwiller, Milano 1999.

ead., *Guglielma da Milano*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 594-595.

g. moakley, *The Tarot Cards Painted by Bonifacio Bembo for the Visconti Sforza Family: an Iconographic and Historical Study*, New York Public Library, New York 1966.

Su Gioacchino da Fiore

Chi erano gli Spirituali?, Società internazionale di Studi Francescani, Assisi 1976.

L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale, Centro internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore 1986.

v. de fraja, *Gioacchino da Fiore*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 689-691.

Su spirituali e fraticelli (Gerardo da Borgo San Donnino, Angelo Clareno, Ubertino da Casale)

a. bartoli langeli, *Il Manifesto francescano di Perugia del 1322. All'origine dei fraticelli «de opinione»*, in *Spirituali e fraticelli dell'Italia centro-orientale*, Biblioteca francescana, Falconara 1974, pp. 204-261.

d. burr, *The Spiritual Franciscans: from Protest to Persecution in the Century after saint Francis*, Pennsylvania State University Press, Philadelphia 2001.

g.g. merlo, *Fraticelli*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, p. 627.

Id., *Nel nome di san Francesco*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2003.

g.l. potestà, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1990.

stanislao da campagnola, *Dai «viri spirituales» di Gioacchino da Fiore ai «fratres spirituales» di Francesco d'Assisi*, in aa. vv., *Spirituali e fraticelli dell'Italia centro-orientale*, Biblioteca francescana, Falconara 1974, pp. 24-52.

a. tabarroni, «*Paupertas Christi et apostolorum*». *L'ideale francescano in discussione (1322-1324)*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1990.

Su Gherardo Segarelli e gli apostolici

g. andenna, *Il carisma negato: G. S.*, in g. andenna, m. breistenstein e g. melville (a cura di), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, lit, Münster 2005, pp. 415-442.

m. benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

ead., *Segarelli, Gherardo*, voce in aa.vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 91, Treccani, Roma 2008.

g.g. merlo, *Apostolici*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 75-76.

c. mornese, *Fra Dolcino, Gherardino Segalello e una resistenza montanara medievale. Una nuova interpretazione nel dibattito contemporaneo*, Millenia, Novara 2000.

r. orioli, *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988.

Su Dolcino di Novara

m. benedetti, *Margherita da Trento*, voce in aa. vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 70, Treccani, Roma 2008.

ead., *Margherita "la bella"? La costruzione di un'immagine tra storia e letteratura*, «Studi medievali», s. 3, L, 2009, pp. 105-131.

e. dupré theseider, *Fra Dolcino, storia e mito*, in «Bollettino della società di studi valdesi», lxxvii, 1958, pp. 5-25.

g.g. merlo, *Dolcino e i dolciniani*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, p. 498.

g. miccoli, *Dolcino*, voce in aa. vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 40, Treccani, Roma 1991.

Su Margherita Porete

h. grundman, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1974, pp. 364-365.

r. guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965.

r.e. lerner, *The heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Londra 1972.

l. muraro, *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, D'Auria, Napoli 1995.

t. soraci, *Margherita Porete (1250 c.-1310). Un libro che conduce al rogo*, Edizioni Era Nuova, Perugia 2012.

Su Jacques de Molay e il processo ai templari

aa.vv., *Militia Christi e crociata nei secoli xi-xiii*, Atti della xi Settimana internazionale di studio, Mendola 28 agosto-1° settembre 1989, Vita & Pensiero, Milano 1992.

f. cardini, *Magia, stregoneria e superstizioni nell'Occidente medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1979.

a. demurger, *Tramonto e fine dei cavalieri Templari. L'avventurosa storia di Jacques de Molay, l'ultimo Templare*, Newton & Compton, Roma 2007.

id., *Vita e morte dell'Ordine dei Templari (1118-1314)*, Garzanti, Milano 1992.

a. veronese, *Templari*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1567-1568.

b. frale, *L'ultima battaglia dei Templari*, Viella, Roma 2001.

f. tommasi (a cura di), *Gli ordini militari tra Europa e Terrasanta*, Bevignate, Perugia 1994.

Su Wyclif e i lollardi

aa.vv., *John Wyclif, logica, politica, teologia. Atti del Convegno internazionale, Milano, 12-13 febbraio 1999*, a cura di m. fumagalli, b. brocchieri, s. simonetta, sismel Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze 2003.

l. bertoldi lenoci, *Il cristianesimo di John Wyclif. Le trentatré tesi sulla povertà di Cristo*, Milella, Bari 1979.

s.e. lahey, *John Wyclif*, Oxford University Press, New York 2008.

c. levy, *A Companion to John Wyclif. Late Medieval Theologian*, Brill, Leida 2006.

g. zamagni, *Wyclif, John*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1709-1710.

Su Sibilla e Pierina

l. muraro, *Ir libremente entre sueño y realidad*, «Acta historica et archaeologica mediaevalia», n. 19, Barcellona 1998, pp. 365-372.

ead., *La signora del gioco. Episodi di caccia alle streghe*, Feltrinelli, Milano 1976.

Su Jan Hus

a. comi, *Hus, Jan*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 756-757.

id., *Verità e anticristo. L'eresia di Jan Hus*, Pendragon, Bologna 2007.

p. ratto, *Il gioco dell'oca. I retroscena segreti del processo al riformatore Jan Hus*, Bibliotheka Edizioni, Roma 2020.

Su Giovanna d'Arco

l. albaret, *Giovanna d'Arco, santa*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 699-700.

g. bogliolo, *Giovanna d'Arco*, rcs Libri, Milano 2000.

f. cardini, *Giovanna d'Arco. La vergine guerriera*, Mondadori, Milano 1999.

t. cremisi (a cura di), *Il processo di condanna di Giovanna d'Arco*, se, Milano 2000.

j. michelet, *Giovanna d'Arco*, filema Edizioni, Napoli 2000.

r. pernoud, *La spiritualità di Giovanna d'Arco*, Jaca Book, Milano 1998.

id., *Réhabilitation de Jeanne d'Arc, reconquête de la France*, Éditions du Rocher, Monaco 1995.

Su Girolamo Savonarola

p. antonetti, *Savonarola. Il profeta disarmato*, bur, Milano 1998.

s. dall'aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Cacucci, Bari 2005.

id., *Savonarola, Girolamo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 1386-1387.

g. fragnito, m. miegge, *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001.

t. herzig, *Savonarolismo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 1388-1389.

a. prosperi, *Savonarola. Dal falò delle vanità al rogo*, in aa.vv., *Gli anni di Firenze*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 59-87.

d. weinstein, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 2013.

Parte terza.
L’età moderna

1.
Alla ricerca di nuovi nemici

L'Europa tra Trecento e Quattrocento attraversò una lunga crisi segnata da carestie, pestilenze e guerre, che produsse un clima di generale incertezza e alimentò paure individuali e collettive. Intenzionata a ricondurre la cristianità all'uniformità religiosa, la Chiesa reagì piegando all'ortodossia valdesi e ussiti, imponendo la conversione o l'allontanamento degli ebrie (sovente puniti per l'inesistente accusa di omicidi rituali) e soprattutto rintracciando ed estirpando il temibile complotto di streghe e stregoni a danno die buoni cristiani. Se si pensa alle aperture umanistiche della cultura del Quattrocento, l'origine della caccia alle streghe rimane sì un fenomeno enigmatico, ma che trova parziale spiegazione nel netto distanziamento tra i pochi uomini di alta formazione intellettuale e la grande massa della popolazione. Le chiusure oligarchiche in ambito sociopolitico rispecchiavano il chiudersi della circolazione culturale in senso verticale che generò la frattura tra una cultura elitaria innovativa e una religiosità conservativa. Probabilmente come risposta alle difficoltà attraversate dalla Chiesa nella stagione dello Scisma d'Occidente – che non senza affanni aveva ricondotto il papato a Roma, dopo la parentesi avignonese –, le gerarchie ecclesiastiche cercarono di riaffermare la loro egemonia, individuando un nemico interno alla cristianità. Nemico portatore di un'ostilità che di per sé non conteneva nessuna concreta minaccia, in quanto espressione di individui appartenenti alla

popolazione socialmente, geograficamente e culturalmente marginale.

1. Il nemico interno: la caccia alle streghe e la persecuzione degli ebrei

A partire dal xiv secolo, gli inquisitori cominciarono a perseguire come sospette di eresia le pratiche magiche e stregonesche, e processi analoghi furono intentati dalle autorità secolari. La prospettiva cambiò significativamente e il fenomeno crebbe quando, agli inizi del Quattrocento, giudici e inquisitori *scoprirono* il sabba nelle Alpi occidentali. Frammenti di pratiche folkloriche, di medicina popolare e di credenze naturistiche furono sistematizzate dalla cultura clericale e trasformate in un sistema religioso antagonistico. L'inimicizia del diavolo contro gli uomini e le loro comunità offriva un'efficace spiegazione ai mali quotidiani: si individuavano nelle streghe, operatrici nel mondo istigate dai demoni, le responsabili delle disgrazie individuali e collettive di un'epoca di crisi. Non è un caso se l'immaginario del sabba ottenne un duraturo favore nella società europea del tardo Medioevo e dell'Età moderna.

Pochi mesi dopo la sua elezione, nel dicembre 1484, papa Innocenzo viii emanò la *Summis desiderantes affectibus,* con la quale sanciva il quadro canonistico delle posizioni ecclesiastiche sulla stregoneria e i relativi interventi repressivi. Se i primi processi e le condanne a morte die partecipanti al sabba iniziarono già nella prima metà del Quattrocento, aumentarono nella seconda metà del secolo e nie primi decenni del Cinquecento, per poi diventare vere e

proprie cacce alle streghe nel tardo XVI secolo e fino almeno alla metà del Siecento. Mentre il nemico interno per antonomasia della cristianità sin dal XII secolo, ovvero l'eretico, poteva essere individuato solo dai teologi in virtù delle sue perversioni dogmatiche e dottrinali, streghe e stregoni potevano essere riconosciuti da chiunque, tramite l'associazione di fini malvagi a pratiche magiche e popolari spesso innocue.

L'elaborazione culturale che condusse alla definizione dell'immaginario del sabba si comprende considerando che tra XIV e XV secolo la cultura clericale volle costruire un modello che spiegasse i mali concreti della comunità: la stregoneria diventava un complotto intentato dal diavolo contro l'umanità attraverso streghe e stregoni al suo servizio. Satana si opponeva in questo modo al disegno salvifico di Dio, infliggendo mali individuali e collettivi tramite i suoi agenti nel mondo. In questa prospettiva, l'Inquisizione era chiamata a intervenire non più solo contro chi sosteneva una dottrina condannata dalla Chiesa, ma contro gli adoratori del diavolo, nemici della vera fede, di Dio e di tutta l'umanità.

Prima e dopo la peste del Trecento, in un clima di crescente intolleranza contro le minoranze, anche gli ebrie furono accusati di avvelenamenti di massa cui andava sommandosi il falso mito del presunto omicidio rituale di bambini cristiani già diffuso nel Medioevo. Una leggenda nera, perpetuatasi fino al XX secolo che, unita all'accusa di diecidio (cioè di aver voluto la crocifissione di Cristo), portò a pogrom e processi sommari. Le comunità ebraiche furono cacciate dall'Inghilterra nel 1290 e dalla Francia nel 1394 e, per quanto odiate per la pratica del prestito a usura e oggetto di controversia per l'ostinazione a non convertirsi, sopravvissero in Italia, nell'impero, nell'Est Europa e nella penisola iberica. In Castiglia e Portogallo, nonostante le frequenti ondate di antigiudaismo, non ebbero particolari problemi fino al tardo Trecento, quando la crisi economica e sociale, l'ideologia della crociata e la predicazione degli ordini mendicanti scatenarono frequenti pogrom. Molti ebrie si convertirono, ma i nuovi battezzati (i cosiddetti «*cristianos nuevos*») suscitarono non meno diffidenza nelle gerarchie ecclesiastiche e in parte dei ceti dirigenti: per questo motivo nacque l'Inquisizione spagnola, che il papato lasciò in mano

ai sovrani di Spagna e che perseguitò duramente i convertiti con processi individuali e di massa, cui fecero seguito leggi etnico-razziali per escludere i *conversos* dalle cariche pubbliche sulla base del principio della *limpieza de sangre*. Nel 1492 Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia decretarono l'espulsione dal regno degli ebrie non convertiti; stessa sorte toccò nel 1497 agli ebrie portoghesi.

2. Il nemico esterno: i musulmani

Il rapporto tra l'Islam e il mondo cristiano mediterraneo è una vicenda millenaria iniziata con la conquista araba della Spagna e della Sicilia, proseguita con le scorrerie saracene, l'infinita guerra dell'impero bizantino e il plurisecolare capitolo delle crociate: una relazione alimentata da guerre, scambi diplomatici e commerciali, incontri culturali. Questo complesso intreccio fatto di scontri e confronti era ancora vivo nel Quattrocento tanto nel sud del Mediterraneo, luogo di agonia dell'Impero romano d'Oriente, quanto a ovest, dove nel 1492, con la caduta del piccolo regno musulmano di Granada, si concludeva la *Reconquista* iniziata tre secoli prima. L'età moderna si apriva con la nuova minaccia militare die turchi, che portava con sé elementi di inevitabile scontro religioso e ravvivava nella cristianità l'idea della crociata. La rinnovata mobilitazione degli animi riaccese anche attese millenariste: in molti, ovunque in Europa, profetizzarono la prossima fine die tempi e la venuta dell'Anticristo. In questa prospettiva, i turchi divenivano esecutori della vendetta divina contro le colpe della cristianità, tanto contro i bizantini scismatici quanto contro i cattolici peccatori. Questo profetismo, non sempre incoraggiato dalle gerarchie ecclesiastiche, si nutrì degli scritti di Gioacchino da Fiore e di altri apocalittici e ricomparve

periodicamente, legandosi a istanze di rinnovamento della Chiesa e dell'umanità, fin quando venne meno la minaccia ottomana.

L'Islam ebbe un ruolo significativo anche nello scontro tra cattolici e protestanti: i successi ottomani erano causati dai cristiani stessi; dalle colpe degli eretici e dai mali di una Chiesa corrotta e mondana che aveva provocato l'ira di Dio.

Nel 1518, Papa Leone x scriveva all'elettore di Sassonia sottolineando come la ribellione di Lutero, che obbligava a rimandare i progetti di una crociata unitaria contro i turchi, favorisse l'espansionismo ottomano. Alla luce di queste considerazioni, si giunse – non senza qualche evidente forzatura – a individuare nel pensiero luterano analogie con la religione del Profeta; come, d'altra parte, fece lo stesso Lutero equiparando i musulmani ai papisti, poiché a entrambi era negato di giungere a Dio attraverso Cristo, ai primi che non ne riconoscevano la divinità come ai secondi che ne avevano tradito il messaggio. Il rinnovato interesse per l'Islam si manifestò anche nell'interesse dell'Inquisizione legato all'espansione turca nel Mediterraneo, e alla repressione che in Spagna si stava accendendo contro ebrie e musulmani. A questo si aggiunse, alla metà del Cinquecento, la preoccupazione che vi fosse una connessione tra le idee di certi ambienti protestanti e alcuni fondamenti della religione islamica. In Veneto vennero individuati alcuni contatti tra gruppi ereticali vicini alle idee di Juan de Valdés e Andrea Arrivabene, editore di una versione italiana del Corano databile al 1547; testo che in seguito comparve anche in numerosi processi inquisitoriali del Nord Italia.

Ha osservato lo storico Alessandro Vanoli che in diversi gruppi ereticali si può individuare una qualche consapevolezza di vicinanza dottrinale con l'Islam, e che lo stesso avveniva tra i *moriscos* spagnoli (i musulmani convertiti dopo la caduta di Granada nel 1492). Tra questi, ad esempio, Muhammad Alguazil scriveva che luterani e musulmani affermavano allo stesso modo l'impotenza dell'uomo davanti a Dio. Al di là di questi aspetti, l'Inquisizione spagnola e portoghese guardò ai musulmani convertiti con la stessa diffidenza con cui guardava agli ebrie passati al cristianesimo, sospettandoli di essere per di più fautori di complotti con l'impero ottomano a danno della cristianità. Accusa che colpì

non solo gli islamici convertiti, ma anche il rilevante e duraturo fenomeno die cristiani che, per scelta o necessità, magari a seguito di un periodo di schiavitù nelle terre turche, si votavano alla religione islamica. Fu proprio la diffusa attività inquisitoriale tra Cinquecento e Settecento dalla Spagna alla Sicilia, dalla Sardegna all'Italia continentale, a dare conto della portata di un fenomeno numericamente non irrilevante.

3. Dalle eresie tardomedievali alla Riforma

Sconfitte le eresie tardomedievali, alla fine del XIV secolo le gerarchie ecclesiastiche dovettero confrontarsi con una rinnovata spiritualità laica che nel Nord Europa prese le forme della *devotio moderna*, incentrata sull'accesso diretto alle Scritture, in particolare al Vangelo, senza la mediazione die sacerdoti. Il movimento si diffuse rapidamente grazie anche a un testo attribuito a Tommaso da Kempis, l'*Imitatio Christi*, che con l'invenzione della stampa divenne un vero e proprio caso editoriale, tradotto in numerose lingue e letto da moltissimi fedeli. La *devotio moderna* fu di ispirazione persino per Erasmo da Rotterdam, uno die più acuti critici die mali della Chiesa, in un'epoca in cui la scoperta di terre ignote accresceva le ansie millenaristiche. Riapparvero inoltre i predicatori contro la corruzione die chierici, e la rinascita della cultura classica portò gli intellettuali a immaginare comunità senza Chiesa e a scrivere di invenzione e menzogna della religione.

Sin dagli *Adagia* pubblicati nel 1500, Erasmo da Rotterdam criticò gli abusi del clero, le superstizioni die fedeli e la vuota osservanza die precetti, l'uso della scomunica e l'idea di guerra santa, i battesimi e le conversioni forzate, proponendo una fede incentrata

su Cristo, interiore e depurata di ogni inutile formalismo. Giudicava negativamente la Chiesa colpevole di aver trasformato il cristianesimo in una religione di regole e divieti, ma non era meno severo nella valutazione dell'umanesimo paganeggiante italiano. La sua proposta si discostava tanto da quello che sarebbe stato di lì a poco il messaggio di Lutero, quanto dall'umanesimo evangelico francese del cosiddetto «cenacolo di Meaux», accusato di eresia dai teologi dell'università di Parigi. Il suo messaggio era rivolto a una cerchia di dotti disposta a far propria una fede fondata sull'imitazione di Cristo, ma i suoi scritti furono bollati come eretici negli anni Venti del Cinquecento, sia dai cattolici sia dai luterani, che in particolare lo accusavano, in virtù del suo porre l'accento sull'umanità di Cristo, di aver ispirato l'antitrinitarismo e l'anabattismo.

La Chiesa cattolica si pose come obiettivo anche il controllo della predicazione, del misticismo e delle profezie, come aveva dimostrato chiaramente sul finire del Medioevo il già ricordato caso di Girolamo Savonarola. Ciononostante, tra XV e XVI secolo, esperienze di mistici sorsero un po' ovunque in Europa: si trattava di singoli o gruppi che cercavano un diretto contatto con il Creatore al di fuori della mediazione delle gerarchie ecclesiastiche, confidando in una grazia riservata a pochi fedeli perfetti che avrebbero in tal modo cancellato la tentazione del peccato, e conseguentemente superato la necessità del perdono. Fu il caso, ad esempio, del movimento degli *alumbrados* ("illuminati") spagnoli, una corrente esoterica con influssi erasmiani che poneva l'accento su un Dio unitario e su una sola Legge divina, e che allarmò gli inquisitori iberici e si ripresentò in forme diverse nel corso di tutta la prima età moderna. Preoccupazione che trova spiegazione in una Spagna che percepiva ancora come fragile la sua ortodossia in relazione alla presenza di *moriscos* e *conversos*.

4. La rottura dell'unità della cristianità occidentale: la riforma protestante

Oggi i rapporti tra le Chiese protestanti e quella cattolica sono guidati dal reciproco rispetto e dal dialogo ecumenico, ma in passato non era così: la Riforma protestante si presentò come un movimento religioso e culturale che investì tutto il continente organizzandosi, nell'Europa centrale e settentrionale, in Chiese stabili e durature che ruppero definitivamente l'unità della cristianità occidentale. Lo scontro fu inevitabilmente violentissimo: Lutero sosteneva che il papa era l'Anticristo annunciato dall'*Apocalisse*; la Chiesa di Roma rispose contrastando la Riforma con ogni arma e avviando dall'interno un processo di rinnovamento iniziato negli ordini religiosi e proseguito, con maggior lentezza, nel clero diocesano.

Non c'è dubbio che la Riforma sia stato un evento religioso nato da esigenze religiose, ma il suo esito fu determinato da ragioni sociali e politiche. Da una parte, essa si affermò in un periodo di forte crisi della religiosità tradizionale che non rispondeva più alle esigenze di larghi strati della popolazione; dall'altra, non vi furono cause che la provocarono, quanto piuttosto condizioni che la favorirono, tra queste la mancata chiarezza teologica, gli influssi dell'umanesimo e le colpe e gli abusi del clero e di una Chiesa sempre più legata e confusa con i poteri secolari. Per quanto tradizionalmente si individui l'origine della Riforma nella ribellione di Lutero, essa fu un fenomeno dalle molte forme, sviluppatosi in una pluralità di luoghi. Nel protestantesimo, dal punto di vista teologico, si possono distinguere due filoni: le dottrine luterane e quelle riformate (Zwingli e Calvino), che hanno tratti comuni ma anche elementi significativamente discordanti. I protestanti suscitarono paure e durissime reazioni nelle gerarchie ecclesiastiche per gli sconvolgimenti che portavano su questioni fondamentali, come la salvezza dell'uomo e l'organizzazione della comunità die

fedeli.

Comune a tutti i maestri della Riforma era l'idea che l'uomo ottenesse giustificazione con la sola fede in Dio e non per le proprie opere; che le verità di fede si trovassero esclusivamente nelle Scritture; che ogni cristiano fosse sacerdote. Questo comportò anche il ridimensionamento della vita liturgica delle comunità protestanti poiché si ritennero necessari solo i sacramenti istituiti da Cristo: il battesimo e la Santa Cena. Sui temi legati all'eucaristia, al rapporto tra religione e società e alla predestinazione vi furono significative divergenze anche tra le diverse confessioni protestanti. Martin Lutero, inizialmente, non aveva alcuna intenzione di rompere con la Chiesa cattolica: intendeva semplicemente risolvere il problema dell'umanità che continua a peccare, nonostante fosse stata redenta da Cristo. Opponendosi alla vendita delle indulgenze, voleva riportare il tema della salvezza dell'uomo al suo più profondo significato evangelico.

Lutero fu il primo a comprendere che non era attraverso la critica alla Chiesa che avrebbe potuto rispondere all'inquietudine del suo tempo, scosso da attese messianiche e speculazioni profetiche sul tema della salvezza: era necessaria una nuova dottrina. Determinante per il suo successo fu l'invenzione della stampa: i riformatori seppero sfruttare al meglio il nuovo mezzo, facendo stampare le loro opere e le traduzioni della Bibbia, ma si servirono anche di fogli volanti e immagini satiriche che mettevano in ridicolo le posizioni die cattolici, ed ebbero grande successo negli strati più bassi della popolazione. Per quanto le sue idee ottenessero immediatamente largo seguito in Germania, la Chiesa rispose con la collaudata forma canonica della scomunica per eresia. Dal punto di vista dottrinale fu presto chiaro come le posizioni cattoliche e quelle di Lutero fossero inconciliabili; a questo si aggiunse il conflitto tra l'imperatore cattolico Carlo v e i principi tedeschi che, oltre a essere in parte sostenitori di Lutero, avevano un modo differente di concepire l'esercizio del potere e l'autorità del sovrano. Ne seguì un lungo periodo di guerre che si concluse nel 1555 con la pace di Augusta, con cui Carlo v riconosceva l'esistenza di principati protestanti, concedendo la professione pubblica della nuova religione in base all'affermazione giuridica che fosse il principe o il

duca a scegliere la fede del suo dominio («*cuius regio, eius religio*»). In nome della pace si sacrificava la libertà religiosa; ma se il riconoscimento politico del luteranesimo esauriva la spinta della Riforma in Germania, in altre aree l'espansione del protestantesimo proseguiva.

Mentre in Germania la Riforma fu portata a compimento dai principi territoriali, l'altro grande centro di diffusione della protesta, la Svizzera, ebbe caratteristiche molto diverse, perché differente era la struttura die poteri territoriali: forte peso avevano le città libere, orgogliose die loro commerci e del loro valore militare che le proteggevano dai potenti e minacciosi vicini; i protagonisti furono lo svizzero Zwingli e il francese Calvino.

Forte di una solida cultura teologica e umanistica, Huldriech Zwingli cercò di coniugare le idee di Lutero e il pensiero di Erasmo: con il riformatore tedesco condivideva il principio della giustificazione per fede e l'abolizione die sacramenti a esclusione di battesimo ed eucaristia; ma, prendendo avvio dalle riflessioni erasmiane, poneva l'accento sul solo valore simbolico die sacramenti che non erano più – come sosteneva Lutero – mediatori della grazia di Cristo. In particolare, Zwingli dava all'eucaristia un valore esclusivamente commemorativo dell'Ultima Cena, negando tanto la transustanziazione cattolica (secondo cui il pane e il vino si trasformano nel corpo e nel sangue di Cristo) quanto la consustanziazione luterana (in base alla quale pane e vino mantengono la loro natura assumendo allo stesso tempo la sostanza del corpo e del sangue di Cristo). Zwingli criticava anche l'adorazione delle immagini; il che produsse violenti episodi di iconoclastia nella Confederazione. Essendo stato cappellano militare die mercenari elvetici nelle guerre d'Italia, andò oltre il pacifismo erasmiano, giungendo a difendere con le armi la sua idea di Riforma contro i cantoni rimasti cattolici. Nel 1531 fu ucciso in uno di questi scontri; con la sua scomparsa il moto riformatore della Svizzera tedesca rallentò sensibilmente e nel 1549 confluì con gli accordi di Zurigo nel calvinismo.

Nato in Francia nel 1509, Jean Cauvin (italianizzato in Giovanni Calvino) era un laico di formazione letteraria e giuridica la cui spiritualità si era formata sugli scritti di Lutero e attraverso il

contatto con l'evangelismo francese di Jacques Lefèvre d'Étaples e della principessa Margherita di Navarra. Per certi versi, era vicino al pensiero di Lutero per l'attenzione all'individualità e alle Sacre Scritture, ma aveva una concezione positiva dell'uomo agli antipodi rispetto a quella del riformatore tedesco. Inoltre, era cresciuto in Francia, dove la ormai secolare tradizione di indipendenza dal papato – che aveva avuto origine nel conflitto tra Bonifacio VIII e Filippo IV il Bello, ed era stata confermata dalla Prammatica sanzione di Bourges del 1438 – limitava l'ingerenza del pontefice nelle questioni della Chiesa francese. Nel 1536, Calvino si trasferì a Basilea e diede alle stampe la *Institutio christianae religionis*, l'opera contenente gli elementi fondamentali del suo pensiero che egli aggiornò continuamente negli anni successivi. In essa radicalizzava il predestinazionismo luterano, sostenendo che Dio aveva predestinato a suo insindacabile giudizio chi era destinato alla dannazione e chi alla salvezza: è nota la teoria del sociologo Max Weber secondo cui questa dottrina sarebbe alla base del moderno capitalismo poiché il predestinazionismo calvinista non paralizzava l'uomo ma ne esaltava l'attività. Come era possibile sapere di appartenere ai salvati? Erano necessarie le buone opere che non erano più, come per i cattolici, il fondamento della salvezza, ma della consapevolezza della salvezza. Il fedele non era più salvo per le sue opere ma per la grazia di Dio resa evidente dalle buone opere che il buon calvinista doveva compiere per manifestare la sua predestinazione alla salvezza. La tesi di Weber, pur con qualche forzatura, aveva imposto nell'immaginario collettivo il calvinismo come un'etica non solo del rigore morale, ma anche del lavoro e del successo.

Dal 1541, a Ginevra organizzò il governo della città affidandolo a quattro categorie di persone: i dottori che dovevano insegnare la retta dottrina; i pastori che predicavano e amministravano i sacramenti; i diaconi che assistevano malati e poveri; gli anziani che vigilavano sulla morale die concittadini. Negli anni successivi furono proibiti alcol, gioco d'azzardo, prostituzione, poi anche la predizione del futuro e l'assegnazione di nomi non tratti dalle Scritture, arrivando così a normare ogni aspetto della vita quotidiana. Espressione di questo severo programma morale e

religioso era il concistoro, il consiglio cittadino composto da pastori e anziani in rappresentanza del potere religioso e laico. Molti simpatizzanti calvinisti emigrarono a Ginevra, spesso dall'Italia per sfuggire all'Inquisizione romana, ma diversi non si integrarono mai nella vita cittadina. Emblematico è il caso del medico spagnolo Miguel Servet che, accusato di antitrinitarismo, fu condannato al rogo nel 1553. La sua uccisione provocò disincanto e frustrazione tra i riformati europie: come osservava nel 1939 lo storico Delio Cantimori, questi ultimi si erano illusi di aver trovato a Ginevra una «nuova Gerusalemme», e invece si trovavano a vivere in una «nuova Roma», non meno oscurantista e fanatica di quella pontificia.

In Francia, le prime comunità protestanti si diffusero negli anni Venti e i loro adepti presero il nome di ugonotti (probabile storpiatura di *Eidgenossen*, termine che indicava i confederati svizzeri). Inizialmente tollerati, divennero ben presto oggetto di persecuzione; ma nonostante l'opposizione, alla fine degli anni Cinquanta erano circa un milione (su una popolazione di quindici), ed erano radicati soprattutto nelle città. Nel 1562 il duca di Guisa, leader del partito cattolico, fece strage di ugonotti: era l'inizio delle guerre di religione che raggiunsero picchi di terribile violenza come il massacro della notte di San Bartolomeo, perpetrato ai danni degli ugonotti con il tacito assenso della reggente Caterina de' Medici. Solo nel 1598 Enrico di Navarra, capo dello schieramento ugonotto, dopo essersi convertito al cattolicesimo e divenuto re di Francia («Parigi val bene una messa»), concesse una relativa libertà di culto alla minoranza protestante. Questo parziale equilibrio durò meno di un secolo: con l'editto di Fontainebleau, infatti, Luigi xiv revocò le concessioni e molti ugonotti emigrarono verso la Prussia.

In larga parte calvinista fu anche il protestantesimo scozzese e olandese. In Scozia, John Knox promosse un ordinamento presbiteriano che rifiutava l'autorità die vescovi e proponeva l'elezione diretta die pastori da parte della comunità. Nelle Province Unite (gli attuali Belgio e Olanda) sottoposte al dominio asburgico, il calvinismo si diffuse nie ceti urbani nonostante la repressione di Carlo v prima, e Filippo ii poi; decimati dalla repressione, i calvinisti guidati da Guglielmo i d'Orange nel 1579 ottennero l'indipendenza delle Sette province unite del Nord (l'odierna Olanda), mentre le

meridionali, corrispondenti al Belgio, rimasero cattoliche e sotto il dominio asburgico. L'indipendenza venne però riconosciuta solo nel 1648, al termine della guerra die trent'anni, l'ultimo conflitto religioso dell'Europa di epoca moderna.

In Inghilterra, la diffusione delle idee protestanti si legò alle questioni dinastiche e matrimoniali di Enrico VIII: sposato con Caterina d'Aragona, non potendo avere eredi da lie, il re chiese al papa l'annullamento del matrimonio. Il pontefice non avrebbe avuto problemi a concederlo, ma Caterina d'Aragona era la zia di Carlo V, e negò quindi la dispensa. La separazione dalla Chiesa di Roma avvenne per iniziativa regia senza che ci fossero grosse divergenze teologiche; nel 1534, con l'*Act of Supremacy* il sovrano si pose a capo della Chiesa anglicana. Chi lo contrastava venne duramente punito: il caso più noto è quello dell'umanista e cancelliere del re, Thomas More, condannato a morte nel 1535. Inizialmente, lo scisma inglese fu senza eresia perché Enrico VIII mantenne dogmi e riti della Chiesa di Roma promulgando nel 1539 i *Six Articles*, con cui accettava la quasi totalità del credo cattolico. Le cose cambiarono con il successore Edoardo VI, che introdusse l'inglese nel culto e riformò la liturgia sulla base del *Book of Common Prayer* redatto dall'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer. A Edoardo successe Maria, unica figlia di Enrico VIII e Caterina d'Aragona, che cercò di restaurare il cattolicesimo annullando i provvedimenti die suoi predecessori e sposando Filippo II, cattolico erede al trono di Spagna. La sovrana perseguitò tanto duramente i riformati da meritarsi il soprannome di Maria la Sanguinaria; solo in anni recenti, parte del dibattito storiografico ha rivalutato la figura della sovrana: la memoria delle sue vittime, tra cui lo stesso Thomas Cranmer, fu mantenuta viva dal *Book of Martyrs* di John Foxe, il primo martirologio protestante.

Alla morte di Maria Tudor, salì sul trono Elisabetta I, la cui politica religiosa fu improntata alla moderazione: la regina confermava il ruolo del sovrano come governatore della Chiesa inglese e riformava articoli di fede e liturgia con l'obiettivo di ottenere il maggior consenso possibile intorno all'anglicanesimo. Le misure crearono inevitabile scontento nie cattolici, ma anche in quei protestanti che volevano che la Chiesa venisse purificata da

ogni residuo di papismo: costoro presero il nome di puritani per la marcata tendenza al rigore etico che li caratterizzava.

Il successore di Elisabetta I, Giacomo I, mantenne il medesimo orientamento: i cattolici nel 1605 attentarono alla sua vita con la Congiura delle polveri; diversamente, molti puritani scelsero l’esilio e divennero coloni della Nuova Inghilterra (la prima nave die padri pellegrini fu la *Mayflower*, che salpò da Plymouth nel 1620). Religiose furono anche le cause della Rivoluzione inglese, e centrale fu la disciplina religiosa die cosiddetti *roundheads*, gli appartenenti al New Model Army che, dopo le battaglie, invece di abbandonarsi ai saccheggi, si ritrovavano negli accampamenti a leggere la Bibbia, e che difesero il parlamento contro il sovrano Carlo I accusato di adottare una politica filocattolica. Proprio tra le fila del New Model Army si formarono personaggi disposti a mettere in discussione non soltanto l’ordinamento religioso, ma anche quello politico: quaccheri, battisti, *seekers* (“cercatori”), *levellers* (“livellatori”) e *diggers* (“zappatori”) furono duramente repressi dal Lord Protettore, Oliver Cromwell, e molti scelsero nuovamente la via

dell’emigrazione.

5. La Riforma in Italia

Nel mondo mediterraneo, la Riforma ebbe caratteri differenti rispetto al Nord Europa, e non solo perché fallì e i suoi rappresentanti furono condannati all’estinzione, ma anche per la particolare diffusione delle idee. In Spagna, per contrastare la presenza ebraica e musulmana, nel 1478 era stata istituita, sotto il controllo regio, l’Inquisizione spagnola, che ebbe facilmente ragione anche del dissenso interno al cristianesimo espresso dal misticismo degli *alumbrados* e dalle dottrine di Erasmo.

In Italia è difficile individuare un’unica fonte delle dottrine che alimentarono il pensiero riformato: nonostante censura e Inquisizione, le opere die protestanti tedeschi circolarono, ma furono importanti anche la lettura e l’interpretazione in chiave radicale degli scritti di Erasmo, la tradizione spirituale del monachesimo benedettino e la predicazione di Juan de Valdés. Certo è che la Riforma in Italia fallì; comprendere se fu a causa delle sue debolezze intrinseche o per la forza della repressione inquisitoriale rimane un dibattito aperto. Se si escludono i valdesi, che aderirono alla riforma nel 1532, nella penisola non ci furono Chiese protestanti organizzate; si trattò di un movimento non unitario, con una varietà di orientamenti dottrinali, ma frammentato in numerosi gruppi teologicamente pluralisti che leggevano Lutero, Melantone, Bucer, Zwingli, Calvino ed Erasmo. Il tratto comune di questi gruppi fu una critica alla religiosità tradizionale e alle consuetudini devozionali che si apriva a sperimentazioni e ricerche.

Tra i testi che ebbero maggiore diffusione nella penisola, vi fu il *Sommario della Sacra Scrittura*, edito per la prima volta a Genova nel

1534, che diffondeva un'interpretazione della «giustificazione per fede» estranea a polemiche teologiche o ribellioni alle istituzioni, e offriva suggerimenti ai laici per una vita autenticamente cristiana; il libro coniugava il pensiero di Lutero con quello di Erasmo ed ebbe in Italia grande fortuna. Il più famoso testo eterodosso italiano del Cinquecento fu, però, il *Beneficio di Cristo*: lo scritto proponeva un'interpretazione della giustificazione per fede attraverso il tema della misericordia di Dio, che rassicurava sulla certezza della grazia e mostrava un paradiso accessibile a tutti i fedeli. In tal modo, si superava l'angoscia della predestinazione e si evitavano le conseguenze teologiche e dottrinali su temi come purgatorio, sacramenti e messa, che agitavano lo scontro tra la Chiesa di Roma e le Chiese protestanti del Nord. Il *Beneficio di Cristo* era stato redatto dal monaco Benedetto Fontanini da Mantova, e integrato dall'umanista Marcantonio Flaminio, che vi aggiunse spunti calvinisti con le indicazioni del cardinale Reginald Pole. La stampa del libro fu probabilmente voluta dallo stesso Pole e dal cardinal Morone: entrambi cercavano risposte alle nuove esigenze religiose italiane attraverso un'interpretazione die fondamenti teologici della Riforma che non prevedesse una rottura con le gerarchie ecclesiastiche.

Negli anni seguenti, tra i riformatori italiani si sarebbe aperta una frattura tra chi manteneva più sfumate le questioni dottrinali per recuperare l'unità della Chiesa, e chi aderiva ai principi fondanti della Riforma ma evitava, poi, concrete azioni di rottura: si trattava di una peculiarità del movimento riformatore italiano riconducibile al pensiero di Juan de Valdés. Il teologo spagnolo si era rifugiato in Italia per sfuggire all'Inquisizione spagnola dopo aver pubblicato il *Diálogo de doctrina cristiana* e, tra Roma e Napoli, attorno alla sua figura si creò un gruppo di cui fecero parte, tra gli altri, il generale die cappuccini Bernardino Ochino, Pietro Martire Vermigli, Vittore Soranzo, poi vescovo di Bergamo, e il protonotario apostolico Pietro Carnesecchi.

La dottrina di Valdés si ispirava agli *alumbrados*: i segreti divini non si trovano immediatamente nella Bibbia ma tramite un'illuminazione dello spirito. La vera vita cristiana, più che il prodotto del sapere teologico, è un'esperienza intima ed emotiva

illuminata dalla verità di fede; così viene esclusa a priori qualsiasi autorità normativa, e si arriva a un individualismo religioso sulla base die diversi livelli di conoscenza che Dio concede ai credenti. I discepoli di Valdés, quindi, sarebbero giunti in maniera progressiva alle verità più profonde: questo esoterismo rese possibile ai suoi membri da un lato l'adesione alle idee protestanti, e dall'altro la volontà di non rompere con la Chiesa; e spiega le difficoltà che la Riforma ebbe a divenire un fenomeno pubblico. Le idee della Riforma si diffusero in tutta la penisola, inizialmente soprattutto nie centri urbani, negli strati alti e medi della società che erano in contatto con uomini e donne di diversa estrazione: letterati, frati, medici, dottori, librai, artigiani e, significativamente, anche alti prelati che talvolta, come i vescovi Vergerio e Soranzo, cercarono di attuare un rinnovamento ispirato alle dottrine die riformatori nelle loro diocesi. Per comprendere lo sviluppo della Riforma in Italia è utilissimo tenere conto delle quattro fasi individuate dalla storica Silvana Siedel Menchi.

La prima fase è quella dell'appello teologico (1518-1542), caratterizzata dall'azione di predicatori itineranti vicini alle idee protestanti che utilizzarono i pulpiti delle chiese cattoliche: si trattava di una predicazione di natura esoterica, il cui vero significato era comprensibile soltanto agli iniziati, mentre gli altri fedeli non la percepivano come sovversiva. Alla fine degli anni Trenta, la guida di queste iniziative fu presa dagli spirituali di Valdés. La seconda fase è quella della grande diffusione pubblica (1542-1555), che vide l'adesione alle idee riformate di artigiani, mercanti, professionisti: fu il momento culminante della Riforma in Italia, cui la Chiesa rispose con la riorganizzazione dell'Inquisizione. In questo periodo le forme della comunicazione furono molteplici: partecipazione alle messe cattoliche e discussione delle prediche, dibattiti nelle botteghe e nie luoghi pubblici, propaganda nelle confraternite, lettura comune e diffusione di testi eretici. Fu una Riforma popolare che all'interno delle dottrine protestanti sceglieva ciò che meglio corrispondeva ai propri bisogni, senza per questo essere estranea alle questioni teologiche fondamentali. Gli anni Quaranta e Cinquanta del Cinquecento furono anche quelli di massima circolazione die libri eterodossi, sia stampati a Venezia, sia

pubblicati a Ginevra per la propaganda in Italia: si trattava di traduzioni di opere di Lutero, Calvino, Erasmo, e di lavori di autori italiani come il citato *Beneficio di Cristo*, le *Prediche* di Bernardino Ochino e i libretti propagandistici dell'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio. Negli anni Quaranta, sebbene con una diffusione più limitata rispetto alle idee die maestri della Riforma, in Italia, unico paese latino, ebbero una certa circolazione anche le dottrine anabattiste, a partire dalla Repubblica di Venezia a opera di piccoli gruppi che comprendevano una minoranza colta (sovente ex religiosi) e un gran numero di artigiani e piccoli commercianti. L'anabattismo italiano passò poi a posizioni radicali antitrinitarie, ma l'esperienza venne bruscamente interrotta già nel 1551 dall'azione dell'Inquisizione, a seguito del tradimento del vescovo Pietro Manelfi.

La terza fase è quella della repressione (1555-1572): i protestanti italiani ripiegarono nel privato, in conventicole che dissimulavano la loro adesione alle idee della Riforma e guardavano ai successi degli ugonotti francesi o all'emigrazione oltralpe come soluzioni per il loro dilemma religioso. Anche questi piccoli gruppi erano destinati all'estinzione nell'ultimo quarto del secolo (quarta fase, 1572-1585): la dissidenza eterodossa divenne in Italia un fenomeno sempre più marginale, come testimonia anche il fatto che progressivamente tra i processi dell'Inquisizione divennero predominanti quelli per magia e stregoneria mentre quelli dottrinali scomparvero, fatta eccezione per alcuni fenomeni isolati in Friuli e Piemonte.

6. La Chiesa: tra desiderio di rinnovamento

e Controriforma

Tra il cattolicesimo e la Riforma ci furono rotture e scontri, eppure sopravvissero anche analogie e continuità: in qualche modo si potrebbe dire che fu l'intera cristianità a cambiare rispetto alla tradizione medievale, disgregandosi in due grandi religioni che rispondevano a esigenze, culture, mondi in parte diversi.

La Chiesa di Roma reagì alla Riforma con due piani di azione combinati: da una parte, la scomunica e la repressione; dall'altra, il rinnovamento spirituale, lo slancio caritativo, l'appello alla santità del clero e die fedeli. Da un lato, dunque, irrigidimento dottrinale e, dall'altro, vitalità riformatrice sul piano disciplinare, devozionale, morale: due tendenze che avrebbero dovuto manifestarsi in un concilio capace di condurre a una pacificazione tra le confessioni cristiane, ma che quando si tenne, a Trento tra il 1545 e il 1563, finì col segnare la definitiva rottura teologica con i protestanti.

Nella Chiesa cattolica, a partire dal pontificato di Paolo iii (1534-1549) si affermò una linea integralista, destinata a consolidarsi nie decenni successivi. Nel 1542, il pontefice fondò l'Inquisizione romana: diversamente dall'ufficio inquisitoriale medievale, tale istituzione era estremamente centralizzata e aveva l'obiettivo di estirpare l'eresia protestante. A Roma, una commissione di prelati venne incaricata di coordinare l'attività die singoli uffici ma essa intervenne anche minacciando e processando quei cardinali che si erano fatti fautori di istanze riformatrici come Pole e Morone, bloccandone le carriere ecclesiastiche o limitandone la possibilità di azione. La linea dura della lotta al dissenso die riformatori si accentuò ulteriormente con l'elezione di Gian Pietro Carafa col nome di Paolo iv (1555-1559); sin dagli anni Trenta questi era stato uno die sostenitori dell'impossibilità di un qualsiasi dialogo con gli eretici protestanti e, durante il suo pur breve pontificato, dettò le strategie portate avanti dalla Chiesa nie decenni successivi. Egli condusse in prima persona la lotta agli aderenti alla Riforma, limitò le libertà degli ebrie, intensificò la censura della stampa ed evitò di riaprire il concilio. Significativamente dopo di lui, a esclusione del suo immediato

successore Pio IV, vennero eletti pontefici “inquisitori” che avevano compiuto le loro carriere ecclesiastiche nella lotta al dissenso: fu questo il caso del frate Predicatore Michele Ghislieri, divenuto papa Pio V, e del Minore Felice Peretti, papa Sisto V. Quest’ultimo, in particolare, istituì la Congregazione del Sant’Uffizio, un potente strumento di controllo politico all’interno del collegio cardinalizio per precludere l’elezione pontificia a quei prelati che avessero dimostrato disponibilità al dialogo con la Riforma o vicinanza alle dottrine della giustificazione per fede o della predestinazione. La Congregazione divenne lo strumento per controllare nelle diocesi i vescovi e i fedeli da un punto di vista dottrinale, unendoli nella lotta ai figli del diavolo sostenitori della Riforma.

Rispetto alla sua antecedente medievale, l’Inquisizione romana manteneva alcuni tratti in comune: riprendeva la tradizionale nozione di eresia e utilizzava le consuete pratiche giudiziarie con alcune modifiche (la possibilità della difesa e l’ammissione dell’appello). Le principali novità furono la centralizzazione del controllo istituzionale di Roma, la stabilità delle sedi periferiche, l’importanza die nunzi apostolici, le nomine degli inquisitori fatte dalla Congregazione e non più dai ministri generali degli ordini da cui provenivano, l’utilizzo della confessione sacramentale per la denuncia di fronte agli inquisitori, il controllo della stampa, per cui in seguito venne creata *ad hoc* la Congregazione dell’Indice.

Possiamo cogliere la continuità con il Medioevo anche nel riflesso condizionato di difesa che portò a combattere le proposte teologiche della Riforma come una peste che minava i fondamenti della fede, sulla base della radicata convinzione che il dissenso religioso fosse anche crimine sociale e delitto di lesa maestà. La parte più intransigente della gerarchia ecclesiastica percepiva come doppiamente pericolosa la situazione del Cinquecento: da un lato, il passaggio al protestantesimo di larga parte dell’Europa settentrionale e, dall’altro, la pericolosa vicinanza di una minoranza die vertici della Chiesa alle idee della giustificazione per fede e della predestinazione. Da un certo punto di vista, si può dire che l’obiettivo dell’Inquisizione romana era innanzitutto cancellare la linea del dialogo con i protestanti sostenuta da quei cardinali e vescovi vicini agli ambienti *spirituali* di Valdés. Infatti la

Congregazione del Sant'Uffizio rafforzò anche la posizione del papa rispetto al collegio cardinalizio: vennero nominati sempre più cardinali provenienti dall'Inquisizione e istituite numerose altre congregazioni sotto l'autorità del papa, ma ciascuna guidata da un cardinale che diventava più un alto funzionario di curia al servizio del pontefice, che non un membro autonomo e potente del collegio. Si andava in tal modo rafforzando l'assolutismo papale.

La nascita dell'Inquisizione romana ebbe effetti dirompenti nella situazione italiana, che era stata fino a quel momento relativamente tranquilla: personaggi importanti furono convocati a Roma perché sospettati di eresia, e alcuni di loro scelsero la via dell'esilio. Tra i casi più noti, ricordiamo quelli di Bernardino Ochino, vicario generale die cappuccini, e di Pietro Martire Vermigli, priore die canonici lateranensi di San Frediano a Lucca. I primi tre vescovi *spirituali* chiamati a processo furono Pier Paolo Vergerio di Capodistria, che fuggì nel 1549; Giacomo Nacchianti di Chioggia, che probabilmente ritornò all'ortodossia, dato che dopo il processo rimase in carica fino alla morte; Vittore Soranzo di Bergamo, che abiurò ma venne affiancato nel governo della diocesi da un vicario apostolico, per poi subire un secondo grave processo voluto da Paolo iv nel 1557. Alcuni procedimenti furono sospesi durante il pontificato di Giulio iii: all'interno del collegio cardinalizio, il papa tentò una mediazione tra gli intransigenti guidati da Carafa – che aveva raccolto materiale per processare gli stessi Morone e Pole – e gli innovatori; riuscì anche a organizzare un incontro pacificatore tra Carafa e Pole, evento che per il primo costituì solo una semplice battuta d'arresto nel suo percorso, destinato ad affermarsi negli anni successivi. Parallelamente, l'attenzione die cardinali inquisitori si concentrò su predicatori itineranti e testi eterodossi: già nel 1543 librai, stampatori e doganieri ricevettero l'ordine di bloccare tutti i libri sospetti.

Un caso particolare fu quello dell'azione dell'Inquisizione romana nie territori francesi di Avignone e del Contado Venassino, ancora sotto l'autorità pontificia: qui, nel 1538 Paolo iii delegò la repressione della Riforma a Giacomo Sadoleto, vescovo di Carpentras. Dopo una iniziale fase di predicazione e singoli processi, si individuò nie valdesi il capro espiatorio e si passò a una

violenta repressione. Nel 1545 a Cabrières, nonostante la resa, i valdesi vennero rinchiusi – gli uomini in un sotterraneo, donne e bambini in chiesa – e infine massacrati; altre stragi si verificarono a Murs, Lacoste, Cavaillon e Mérindol, con la partecipazione die cattolici die villaggi vicini, che diedero vita a una vera e propria caccia all'eretico. Si stima che furono uccisi almeno duemila e settecento uomini e un numero imprecisato di donne e bambini, e non meno di siecento incarcerati. Nonostante questa azione brutale, e i successivi processi e roghi, valdesi e protestanti non si piegarono e negli anni successivi continuarono a predicare le idee della Riforma.

7. La guerra ai valdesi nel Cinquecento

Nelle valli del Piemonte occidentale vivevano circa quindicimila valdesi che nel 1532, con il sinodo di Chanforan, avevano aderito alla Riforma di Ginevra. Nel 1535 fecero tradurre e stampare una versione della Bibbia in francese a opera di Pierre Robert, detto Olivetano; alla metà del secolo la struttura ecclesiastica si consolidò in parrocchie e nel 1555 vennero istituiti i templi di Torre Pellice, San Lorenzo e Serre di Angrogna, i cui pastori erano francofoni e provenivano in genere da Francia o Svizzera. La situazione, tuttavia, precipitò nel 1560 quando Emanuele Filiberto, duca di Savoia, pubblicò un editto che vietava di ascoltare predicatori protestanti; i valdesi risposero trasmettendogli la loro professione di fede e riaffermando allo stesso tempo la loro fedeltà di sudditi. Il duca inviò allora un gruppo di predicatori per convertirli, senza ottenere risultati. Così, nell'ottobre dello stesso anno, decise di cambiare strategia con l'intervento di tremila armati – in parte regolari, in

parte arruolati – al comando del conte Giorgio Costa della Trinità, col miraggio di un facile bottino. I valdesi, però, scelsero la via della resistenza armata e, forti della conoscenza del territorio e della carica religiosa, inflissero gravi perdite alle truppe ducali. Nel 1561, Emanuele Filiberto fu costretto a sottoscrivere la pace di Cavour, con la quale riconosceva loro il diritto di praticare la propria fede all'interno die confini delle valli. La decisione fu osteggiata dal papa, eppure il trattato di pace costituì di fatto un riconoscimento die valdesi per i tre secoli successivi, anche se costretti in una sorta di grande ghetto.

Giunti in Calabria dal Piemonte sul finire del Medioevo, i valdesi di quei territori furono vittime della medesima intolleranza, ma con esiti più tragici. Si erano stabiliti nella diocesi di Cosenza, nie borghi di Guardia Piemontese, Fuscaldo, Vaccarizzo, Montalto, San Sisto die Valdesi e, pur rimanendo una minoranza coesa e isolata per lingua, struttura sociale e religione, erano stati accettati e protetti dai signori locali. Nel Regno di Napoli esistevano altre minoranze etnico-religiose greco-albanesi, trattate in modo molto più conciliante dalla Congregazione per la Riforma die Greci. I valdesi di Calabria, come i piemontesi, aderirono alla Riforma, ma i predicatori che sul finire degli anni Cinquanta vennero inviati loro dal Piemonte subirono arresti e processi. A partire dal 1561, furono emanate ordinanze estremamente dure che miravano a scardinare le comunità protestanti: i valdesi che avevano abiurato non potevano ritrovarsi in più di sie, dovevano parlare l'italiano e non l'occitano, seguire la messa, indossare l'abito con la croce; i matrimoni tra valdesi furono proibiti per venticinque anni e le case di chi aveva ospitato predicatori dovevano essere demolite. Rimanendo senza esito anche questa strategia, il commissario apostolico, frate Valerio Malvicino, suggerì una più drastica soluzione: «se non l'esterminio se non de tucti, almeno d'alchuni»[46]. Nel giugno 1561 il viceré di Napoli inviò circa settecento uomini armati: in una decina di giorni furono uccise migliaia di persone (gli storici oscillano tra siecento e siemila; studi recentissimi hanno ipotizzato una cifra intorno a quattromila). Alcuni riuscirono a fuggire vero il Nord Italia, altri accettarono l'assimilazione forzata al cattolicesimo, e il controllo della loro effettiva conversione fu affidato ai gesuiti.

8. Da perseguitati a persecutori: l’eresia nel mondo protestante

Uno die tratti comuni tra il cattolicesimo e la Riforma fu la rapida nascita, anche all’interno della seconda, di movimenti eterodossi che interpretavano in modo ulteriormente critico alcune questioni dottrinali, specie in riferimento a Cristo, alla Trinità e al valore del battesimo. Oggi per queste correnti, gli storici parlano di Riforma radicale, ma è possibile individuare tre grandi filoni: gli spiritualisti, gli anabattisti e i razionalisti evangelici (antitrinitari). Di questi, il gruppo più numeroso e organizzato era composto dagli anabattisti, ma tutti furono perseguitati con processi e condanne a morte dalle autorità laiche e civili, tanto nie Paesi protestanti quanto in quelli cattolici. L’idea, dunque, che esistesse una sola Verità e che chi esprimeva una diversa fede fosse un eretico da condannare, rappresentò un patrimonio comune per cattolici e protestanti. Nel 1553 a Ginevra, la condanna al rogo dell’antitrinitario spagnolo Miguel Servet, per volontà di Calvino, scatenò un acceso dibattito sulla tolleranza. I protagonisti erano da un lato i riformatori ginevrini Calvino e Théodore de Bèze, dall’altro l’umanista Sébastien Castellion sostenuto da docenti universitari e intellettuali protestanti come Borrhaus, Sozzini, Ochino, Curione. In particolare, gli esuli italiani erano alla ricerca di una religiosità indipendente che coniugasse fede e ragione sulla base del razionalismo filologico umanistico, di istanze spiritualistiche e di un’ottimistica fiducia nella benevolenza divina e nelle potenzialità umane. La controversia coinvolse anche altri intellettuali che temevano la

rinascita dell'autoritarismo nelle terre della *libertà* religiosa.

Nella *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate* ("Difesa della vera dottrina sulla Trinità"), Calvino legittimò la persecuzione violenta degli eretici – paragonati ai bestemmiatori e ai falsi profeti puniti con la morte nell'Antico Testamento – in nome della difesa dell'onore di Dio. Ne *La persecuzione degli eretici*, Castellion ribatté che l'inviolabilità della coscienza e il cristianesimo stesso, consistente nell'attuazione del messaggio evangelico, sono incompatibili con la coercizione religiosa. In particolare, riteneva che la religione cristiana consistesse nel seguire i principi etici basilari di Cristo e pochissimi fondamenti della fede necessari per la Salvezza (esistenza di Dio, giustizia e amore universali); dogmi e sacramenti erano quindi indifferenti ai fini salvifici. Significativamente, nel *Contra libellum Calvini* (1555), Castellion scriveva: «Uccidere un uomo non è difendere una dottrina, è uccidere un uomo». In questo modo, era l'idea stessa di eresia a cambiare: da dottrina erronea ad atteggiamento pervicace nel difendere un'idea, che poteva esser punito col bando solo se avesse comportato divisioni della comunità die fedeli. Per l'erudito savoiardo, eretici erano gli ecclesiastici che imponevano verità dottrinali, laddove si sarebbe dovuta invece garantire la libertà di opinione per favorire la circolazione del Verbo parlante della ragione illuminata dallo Spirito. La libertà era ancora intesa in senso religioso, ma la legittimazione di tali principi fu centrale per il pensiero moderno; interessante era anche la sua concezione di Chiesa, intesa come comunità universale rispettosa dell'alterità. Castellion rifiutò nettamente anche l'intervento dello Stato in ambito spirituale come «ministro della crudeltà altrui», in virtù del suo ruolo di garante della legge di natura, presente negli uomini e nella comunità, e della sua estranietà alla sfera della coscienza soggetta solo a Dio.

La discussione sulla coercizione religiosa fu alimentata anche dall'umanista piemontese Curione: questi non negava la predestinazione calvinista e giunse anzi ad ampliarla a tutti i popoli della terra, compresi gli indios americani. Interamente convertita a Cristo, l'umanità era destinata a popolare il regno di Cristo che stava per giungere. In questa amplissima Chiesa di Cristo vigevano

la legge spirituale, povera di dogmi, e una completa libertà, necessaria per la manifestazione della verità divina, che non era un dato assoluto di esclusivo possesso delle gerarchie, ma prodotta in un continuo processo di confronto e indagine individuale con l'ausilio dello Spirito e della ragione. Se Curione non negava la predestinazione, molti – come gli universalisti – vi si opposero: loro sostenevano la creazione di un'ecumene destinata alla Salvezza, nell'osservanza della bontà divina e della legge naturale, pacificata dal confronto e dalla riconciliazione tra civiltà, e nella quale il cristianesimo era ridotto a un messaggio etico. La tolleranza diveniva in tal modo inclusione paritaria dell'alterità.

Più arduo fu il cammino perseguito dal fiorentino Francesco Pucci, che riteneva l'umanità salva fino all'eternità in virtù del beneficio di Cristo. Con fare profetico, il filosofo toscano volle promuovere l'instaurazione di una repubblica cristiana del tutto rinnovata: i suoi appelli caddero tuttavia nel vuoto tanto nel mondo protestante quanto in quello cattolico e Pucci, arrestato sulla via di Roma, fu processato come eretico e condannato a morte dall'Inquisizione romana.

Sorte analoga toccò al trentino Iacopo Aconcio che, negli *Stratagemata Satanae* (1565), individuava in tutte le formulazioni dogmatiche i mezzi impiegati da Satana per distruggere la cristianità. E proponeva come antidoto l'adesione completa al messaggio evangelico e un'estrema semplificazione dottrinale.

Il dibattito sulla tolleranza animò a lungo il mondo protestante, soprattutto in relazione alle molte sette che ebbero origine in Inghilterra nel corso del Siecento, per diverse delle quali, di fronte alla persecuzione, l'unica via possibile fu l'emigrazione: emblematico il caso die padri pellegrini, la cui vicenda è elemento fondante dell'identità statunitense. Per quanto in Inghilterra alla fine del xvii secolo venisse promulgato l'editto di tolleranza, e lo stesso filosofo John Locke scrivesse la fondamentale *Lettera sulla tolleranza*, certo è che un simile principio tendeva a riguardare solo le correnti riformate, perché a lungo i cattolici, se non apertamente perseguitati come eretici (ma sovente processati e giustiziati come traditori dello Stato), vennero discriminati, essendo impossibile per loro accedere a cariche pubbliche o laurearsi. Altrettanto

significativo fu il fenomeno della caccia alle streghe: è stato rilevato, infatti, essere espressione della cultura riformata più che di quella cattolica; la Germania, il cantone svizzero del Vaud e la triste e nota vicenda delle diciannove *streghe* di Salem sono un'evidente testimonianza di perseguitati che si fecero persecutori in nome della verità della fede o del timore per l'operato del demonio nel mondo.

9. Contro la scienza e la filosofia

Tra Cinquecento e Siecento, l'Inquisizione intervenne anche nell'ambito della cultura alta e del pensiero astratto; non tanto perché in questo contesto venissero formulate dottrine eretiche, quanto perché la nuova filosofia si poneva in contrasto con le verità di fede, proponendo concezioni della realtà, dell'assoluto e dell'universo che minavano le basi concettuali della teologia. Non meno preoccupante ed eversiva risultò la nuova visione scientifica del pianeta Terra e del sistema solare che, sostenuta da Galileo Galilie, metteva in discussione la millenaria tradizione biblica. L'Inquisizione attuava il decreto *Apostolici Regiminis* del quinto concilio lateranense del 1513: con esso veniva condannata la dottrina aristotelica della mortalità dell'anima, e soprattutto si stabiliva che non potessero esistere una verità filosofica e una teologica, ma una soltanto, quella della religione cristiana. L'azione della Congregazione del Sant'Uffizio e di quella dell'Indice non fu grave soltanto per le condanne individuali, ma anche per il tentativo di porre un freno all'inarrestabile processo di autonomia del sapere filosofico e scientifico dalla teologia e dalla dottrina.

Nel 1596 fu proibito il *De rerum natura* di Bernardino Telesio – che proponeva una nuova concezione della natura – nonostante il suo autore fosse morto già nel 1588; allo stesso modo, furono condannate le opere del platonico Francesco Patrizi da Cherso e di

Giambattista Della Porta, uno die fondatori dell’Accademia die Lincie. Nel 1597 a Campo de’ Fiori veniva bruciato il corpo decapitato di Francesco Pucci, che aveva sostenuto la riunione di ebrie, cattolici e riformati, riducendo la fede a pochissimi articoli fondamentali.

Negli stessi anni si compiva la vicenda di Giordano Bruno, estradato da Venezia a Roma nel 1593: dopo anni di interrogatori, il frate fu messo di fronte a otto articoli tratti dalle sue opere e giudicati eretici dalla Congregazione; a nulla valse il tentativo di sostenere che le sue dottrine filosofiche contraddicessero solo indirettamente la fede. Il tribunale non poteva accettare quella distinzione ed emise la sentenza capitale, eseguita in Campo de’ Fiori il 17 febbraio 1600.

Diversamente, Tommaso Campanella seppe sfruttare con abilità e incredibile forza d’animo le norme dell’Inquisizione per salvarsi la vita. Processato con il ricorso alla tortura per aver aderito al naturalismo di Telesio, nel 1595 abiurò e nel 1599 fu individuato come responsabile di una vasta rivolta antispagnola in Calabria, ma le autorità ecclesiastiche impedirono che venisse processato e giustiziato dal viceré di Napoli. Fu, però, nuovamente accusato di eresia e ammise le sue colpe: come relapso era destinato al rogo, ma a quel punto, consapevole di non avere scampo, inscenò la pazzia che seppe mantenere anche sotto tortura. Un eretico insano di mente non poteva essere condannato a morte, e Campanella venne punito col carcere perpetuo. Nie ventisette anni che trascorse sotto la giurisdizione del Sant’Uffizio nelle carceri di Napoli, continuò a scrivere; liberato nel 1634, fuggì a Parigi dove continuò la sua produzione intellettuale fino alla morte.

Il caso più noto in assoluto di tutta la secolare storia dell’Inquisizione è certamente quello di Galileo Galilie. Celebre matematico, scienziato e astronomo, asseriva con argomenti scientifici la rotazione della Terra attorno al Sole secondo la dottrina copernicana. Sospettato di eresia per queste sue posizioni, dopo una lunga vicenda processuale, nel 1633 fu condannato all’abiura e al carcere perpetuo. Si trattò di un conflitto che avrebbe potuto risolversi seguendo le proposte dello stesso Galilie, ma che fu volutamente inasprito dalle posizioni della Congregazione del

Sant'Uffizio. Appare infatti evidente che lo scienziato non fu condannato sulla base di errori teologici o dottrinali, ma per volontà di Urbano VIII che voleva imporre una personale umiliazione a Galilie e affermare il principio secondo cui le verità filosofico-teologiche potevano essere stabilite solo dalle gerarchie ecclesiastiche. Nie secoli successivi, la Chiesa dovette progressivamente ricomporre la frattura con la scienza: nel 1728 – rimanendo sulle tematiche per cui Galilie venne condannato – l'astronomo James Bradley fornì le prove ottiche del moto terrestre; nel 1757 le gerarchie ecclesiastiche abolirono il decreto che condannava le dottrine copernicane e nel 1822 si stabilì che i libri che le sostenevano non dovessero più essere vietati. Certo è che il caso Galilie farà discutere ancora a lungo sul controverso rapporto tra fede e scienza.

10. Contro la cultura popolare

Dall'ultimo quarto del Cinquecento alla prima metà del Siecento, in Italia l'attività inquisitoriale raggiunse il suo apice rivolgendosi non solo alle minoranze religiose, alla stampa e alle nuove dottrine filosofiche e scientifiche, ma anche al contrasto della stregoneria diabolica, dell'uso di malefici e delle possessioni demoniache che aveva come ultimo fine la cristianizzazione o, quantomeno, l'addomesticamento delle tradizioni popolari. Significava, in sostanza, controllare la spiegazione die mali o del Male con l'intervento del diavolo in modi che non mettessero in discussione il potere assoluto di Dio con teorie eterodosse. I compiti del Sant'Uffizio vennero progressivamente allargati ad altri aspetti del rapporto del fedele con Dio: la bestemmia ereticale, la bigamia, le procedure di canonizzazione da cui derivò la repressione die fenomeni di santità in vita, l'adescamento delle penitenti da parte

die confessori con il conseguente controllo di questi ultimi. In questo periodo, soprattutto in Italia, le tradizioni popolari magiche e stregonesche sospette di eresia non furono perseguite con particolare durezza se non quando comportavano la critica ai fondamenti dottrinali e all'autorità della Chiesa: il caso più noto è quello di Domenico Scandella, detto Menocchio, eretico friulano studiato da Carlo Ginzburg.

A partire dalla fine del xvi secolo, la Chiesa si dedicò anche a identificare e condannare quanti considerava adepti del diavolo, che usavano pratiche e credenze magiche (definite superstizioni dagli inquisitori) per nuocere ad altri o per ottenere amore, soldi e salute. I processi contro le più svariate pratiche magiche – come scongiuri e fatture d'amore, cure popolari contro le malattie, interventi per la fertilità (umana, degli animali o della terra) e divinazioni di ogni sorta – occupano circa la metà dell'attività dell'Inquisizione sulla base della documentazione a oggi nota. Talvolta si trattava di interventi contro semplici malefici che non avevano un diretto collegamento con la stregoneria diabolica e il sabba (prevalentemente magia curativa o agraria, più rari i malefici a danno di cose o persone). Nel primo caso, gli inquisitori intervenivano in modo piuttosto leggero: ricorrevano spesso al processo sommario, che prevedeva la presentazione volontaria dell'imputato, l'abiura privata e le penitenze salutari (in genere preghiere o pratiche religiose). Nel secondo, invece, trattandosi di crimini più gravi, si preferiva il processo formale. Va detto che, dopo i primi decenni del Cinquecento, in Italia non si verificarono più le grandi cacce alle streghe che invece proseguirono fino al Siecento nell'Europa centrosettentrionale; non solo per la limitata diffusione delle credenze relative al sabba diabolico, ma anche perché gli inquisitori, scettici sui poteri reali di streghe e stregoni, si concentrarono sull'aspetto *razionale* delle loro deposizioni. Certamente non tutti la vedevano a questo modo: processi a numerosi gruppi di streghe si verificarono nel Nord Italia a opera dell'arcivescovo Carlo Borromeo o di inquisitori con concezioni più rigide, come dimostra il celebre caso die processi di Triora nella Repubblica di Genova. Durissima fu anche la repressione di streghe e stregoni perpetrata dai tribunali secolari della valle Leventina

sotto il controllo politico del Cantone di Uri e religioso dell'arcidiocesi di Milano e in Tirolo.

Tra i malefici di cui streghe e stregoni potevano essere accusati c'era la possessione diabolica, più maneggevole dal punto di vista dottrinale: gli indemoniati venivano liberati con un esorcismo, mentre le streghe andavano neutralizzate con la coercizione o l'eliminazione fisica; questo portò a un progressivo scivolamento della figura del diavolo: da antagonista della società civile attraverso il sabba, a padrone individuale di un cristiano. In modo complementare alla stregoneria, la possessione venne sempre più impiegata per spiegare disgrazie e mali individuali, e in corrispondenza a questa esigenza furono stilati manuali a uso degli esorcisti che ebbero larghissima diffusione nel tardo Cinquecento. Da un lato, streghe e stregoni adoratori di Satana che di loro spontanea volontà si ponevano al di fuori della comunità die fedeli; dall'altro, indemoniati e indemoniate vittime del diavolo. Esistevano, inoltre, anche in Italia miti popolari che, in concorrenza con la spiegazione del male offerta dalle gerarchie ecclesiastiche, rappresentavano la lotta di individui o gruppi contro il Nemico dell'umanità. Ad esempio, in Sicilia le «donne di fora» erano in grado di disfare le fatture delle streghe; queste credenze siciliane riguardavano una specie di fate benefiche, vestite di nero o di bianco e con i piedi da gatto o da cavallo, che si riunivano di notte in spirito e potevano curare i malefici delle streghe. Allo stesso modo, in Friuli i benandanti agivano contro streghe e stregoni per ottenere buoni raccolti die campi.

11. Le minoranze religiose tra Settecento e Ottocento

Dalla metà del Siecento e per tutto il Settecento, le minoranze religiose protestanti e gli ebrie furono duramente osteggiati dalle istituzioni ecclesiastiche, mentre si fece più tollerante l'atteggiamento verso le pratiche magiche e la santità spontanea.

In Calabria, cessata la giurisdizione inquisitoriale, i casali valdesi tornarono sotto il controllo del vescovo di Cosenza, che applicò senza eccessivo fervore le ordinanze dell'Inquisizione. Tra il 1695 e il 1703, il viceré di Napoli chiese, e verosimilmente ottenne, anche lo scioglimento del corpo di sedici armati che il Sant'Uffizio teneva ancora presso la curia di Cosenza per prevenire eventuali insurrezioni die valdesi. Questi, fino alla metà del Siecento, mantennero una certa autonomia nella struttura sociale e nell'uso della lingua occitana (ancora oggi parlata a Guardia Piemontese), ma dal punto di vista religioso vennero progressivamente assimilati al cattolicesimo. Nel Settecento scomparvero del tutto le denunce inerenti questioni dottrinali, sebbene non si possa escludere che qualcuno ancora professasse la fede protestante in segreto.

Diversa, e assai più drammatica, fu la vicenda valdese in Piemonte. Arroccati nelle loro valli, religiosamente tollerati e politicamente e socialmente isolati, i valdesi cominciarono a espandersi comprando terreni e costruendovi abitazioni (cosa che non era loro permessa). Per questo motivo nel 1655 Cristina di Francia, reggente di Carlo Emanuele II, ordinò un intervento armato di quattromila uomini e di un numero imprecisato di volontari che invasero le valli schiacciando ogni resistenza. In seguito, su pressione inglese, vennero concesse «patenti di grazia» che ripristinavano la situazione precedente, ma il duca fece erigere un forte a Torre Pellice per il controllo del territorio, e promosse l'azione di gesuiti e francescani. Sulla scia dell'editto di Nantes, nel

1686 Vittorio Amedeo II privò i valdesi di ogni libertà religiosa; dopo una prima, disunita risposta, i valdesi si organizzarono intorno alla figura del carismatico pastore Enrico Arnaud. La reazione militare sabauda fu durissima: diecimila soldati attaccarono i circa tredici-quattordicimila valdesi: duemila vennero uccisi e circa novemila imprigionati. Di questi, una minoranza accettò la conversione e fu stanziata nel vercellese; la maggioranza scelse la via dell'esilio in Svizzera. Non rassegnandosi alla sorte, già nel 1689 un primo gruppo di valdesi armati tentò di riconquistare le proprie terre; ma il rientro degli esiliati ebbe luogo negli anni Novanta, quando i Savoia ruppero l'alleanza con la Francia avvicinandosi alle protestanti Inghilterra e Olanda. Infine, nel 1694 fu emanato un editto di ristabilimento. Nel 1698, nuove restrizioni a opera del duca Vittorio Amedeo II imposero a migliaia di valdesi un altro esilio in Svizzera, ma l'apporto offerto dai sudditi *eretici* all'esercito sabaudo nelle guerre del Settecento indussero il duca a concedere nel 1730 una circoscritta tolleranza ai valdesi. A quel punto, la vita nelle valli divenne accettabile e la situazione rimase sostanzialmente invariata fino alla metà del XIX secolo.

12. La santità spontanea, l'eresia mistica, il quietismo

Tra Siecento e Settecento crebbe il numero di canonizzazioni, ma anche quello die processi per simulata santità: in quest'ultimo caso si interveniva a carico di persone che praticavano forme di religiosità e di mistica sospettate di eresia, con lo scopo di sottoporre al controllo ecclesiastico la devozione che essi

suscitavano tra i fedeli. L’analisi die processi mostra come le donne fossero dedite a un misticismo interiorizzato e raffinato, spesso chiuso nie conventi o mediato dai confessori, mentre gli uomini, maggiormente a contatto con i devoti, svilupparono un modello miracolistico fatto di guarigioni e prodigi. Particolare fu, alla fine del Siecento, il fenomeno die santolilli a Napoli: si trattava di bambini considerati santi in vita, sebbene non avessero ancora raggiunto l’età della ragione e le loro esistenze fossero prive di eccezionalità. Poiché questi innocenti erano ritenuti capaci di vedere il Signore, diventavano espressione di una santità quotidiana che scopriva nell’infanzia una via straordinaria di contatto con Dio. Tra Ottocento e Novecento, si diffusero anche beati e santi giovani (come Domenico Savio e Maria Goretti), le apparizioni mariane a bambini tra i sette e i quattordici anni (per ricordarne alcune, 1846 La Salette, 1858 Lourdes, 1917 Fatima, 1944 Ghiaie di Bonate in provincia di Bergamo), e continuarono i culti spontanie verso i bambini.

Molti degli imputati per simulata santità erano mistici: il misticismo era certamente molto più diffuso di quanto appaia dai processi, e nel corso del Siecento venne sempre più equiparato all’eresia e, come tale, perseguito dall’Inquisizione. Valga da esempio il movimento pelagino in Valcamonica, su cu si focalizzò il primo intervento della Chiesa. Noto anche il caso di don Miguel de Molinos, guida di un vasto gruppo di discepoli in tutta Europa e autore di una *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*; nel 1685 venne processato a Roma e condannato come eretico, per poi morire nel 1696 dopo nove anni di carcere. Impostata sulla linea mistica di Francesco di Sales, la filosofia di de Molinos fu di ispirazione per il *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* di Isabella Lomazzi Bellinzaga che, largamente diffuso, insegnava una dottrina simile a quella di Margherita Porete. Considerata all’origine del quietismo, insegnava un itinerario per giungere alla purezza dell’anima attraverso la rimozione di ogni pensiero e volontà, una scelta che comporta anche l’indifferenza verso la Salvezza e le opere di devozione.

Nel Siecento e nel Settecento la Chiesa impose forti restrizioni alla

vita contemplativa, giungendo ad accomunare fenomeni molto diversi come begardi, *alumbrados*, pelagini e quietisti, e a condannarli come eretici. A questo contesto appartengono le vicende del rogo postumo di suor Francesca Fabbroni, die mistici di Siena e del cardinale Pier Matteo Petrucci. Ancora più rilevante risulta essere la diffusione del quietismo in Francia grazie al savoiardo François La Combe e a Jeanne-Marie Bouvières, detta Madame Guyon che, nonostante il processo e l'abiura, mantenne un certo numero di seguaci fino alla morte nel 1717.

La figura più nota del quietismo francese fu, però, François de Salignac de la Mothe, detto Fénelon, che, dopo una lunga polemica con Jacques Bénigne Bossuet, nel 1699 vide le sue affermazioni condannate da papa Innocenzo xii. Per Fénelon l'amore verso Dio doveva essere completamente disinteressato anche rispetto alla salvezza, senza nessuna preoccupazione morale, ma fu l'utilitarismo morale di Bossuet ad avere la meglio, perché più facilmente controllabile dalla Chiesa.

13. Il giansenismo

Grande successo in Italia e in Europa ebbero le idee espresse dall'olandese Cornelis Jansen, italianizzato in Giansenio, nell'*Augustinus*, opera stampata postuma dai suoi discepoli nel 1640. Nel testo proponeva la concezione di un Dio assoluto e grande di fronte alla peccabilità dell'essere umano. Nel clima di fervente rinnovamento seguito alla fine delle guerre di religione, il pensiero giansenista si diffuse largamente, e alcuni nobili lasciarono la vita pubblica per ritirarsi a Port-Royal, dove era possibile vivere un'esperienza religiosa profondamente interiorizzata. Con il sostegno del papa, Richelieu si oppose duramente ai giansenisti, che furono di contro difesi dal grande filosofo Blaise Pascal (la cui

sorella Jacqueline era monaca a Port-Royal). Luigi xiv vide nie giansenisti e negli ugonotti una minaccia al suo tentativo di uniformare la religiosità francese; contrastò così i primi e abolì l'editto di Nantes per omologare i secondi. In Francia, quindi, non fu il Sant'Uffizio a procedere contro i seguaci di Giansenio, ma la corona stessa.

La teologia giansenista si realizzò, invece, in Olanda: divenne la dottrina della Chiesa cattolica di Utrecht, minoritaria in territorio protestante ed esterna anche al resto die cattolici die Paesi Bassi che facevano riferimento teologico e dottrinale a Roma. All'inizio del Settecento, si consumò uno scisma destinato a durare a lungo, da qui nacque una comunità destinata a divenire modello di religiosità austera con specifiche caratteristiche: la lettura diretta della Bibbia, una liturgia in lingua fiamminga che coinvolgeva direttamente i fedeli, la partecipazione attiva delle donne, e solidi ideali di ecumenismo e tolleranza religiosa. In Italia, le idee gianseniste ebbero discreta circolazione in un contesto di contiguità con l'agostinismo; cosa che impedì alle autorità ecclesiastiche di prendere in modo chiaro e netto le distanze dal pensiero del teologo olandese.

14. La Chiesa e l'Illuminismo

Il conflitto tra la Chiesa e l'Illuminismo, la nuova religione civile che portava alle estreme conseguenze l'umanesimo, fu estremamente duro, poiché i nuovi orientamenti sulla vita e la felicità umana erano incompatibili con le confessioni religiose. L'Illuminismo non entrò immediatamente in contrasto con le religioni rivelate, come ben dimostra il pensiero di Ludovico Antonio Muratori che proponeva di affrontare le questioni di fede in modo più razionale ed equilibrato. Muratori guardava a una

religiosità sobria ed essenziale rivolta a Cristo (non ai santi e alla Madonna), fondata sugli aspetti dottrinali centrali, e contraria agli eccessi barocchi, alle aspettative miracolistiche del culto die santi, all’esagerato numero di feste religiose. *Della regolata divozion de’ cristiani* fu denunciato all’Indice ma non venne condannato; tuttavia questa e tutte le altre opere di Muratori furono proibite dall’Inquisizione spagnola.

Nel 1749 andarono in stampa l’*Arte magica dileguata* di Scipione Maffie e il *Del congresso notturno delle Lammie* di Girolamo Tartarotti, che miravano a mostrare l’insostenibilità razionale della magia e la crudeltà delle condanne a morte per stregoneria. Nemmeno queste opere vennero messe all’Indice nel clima di apertura e disponibilità al rinnovamento instaurato da Benedetto xv. L’accettazione delle idee illuministe si ridusse molto nel secondo Settecento, quando con Voltaire maturò un’opposizione programmatica e ragionata alla religione. Censure e condanne non fermarono gli sviluppi del pensiero in Europa, ma ne rallentarono la diffusione nie Paesi cattolici. Nel 1759, le autorità approntarono una durissima enciclica contro l’Illuminismo che non vide mai la luce, e solamente nel 1766, Clemente xiii promulgò la *Christianae reipublicae salus*, in cui i toni di condanna erano molto più blandi. In generale, le condanne di pensatori illuministi furono pochissime (nessuna in Italia e Francia), poiché la Chiesa preferì procedere con la condanna die libri più che degli individui.

L’Illuminismo fu particolarmente critico verso le credenze inerenti alla stregoneria diabolica; in più, all’inizio del Settecento la medicina universitaria cominciò a interpretare con criteri nuovi fenomeni (ad esempio l’isteria e l’epilessia) prima chiariti dalla demonologia, che era parte integrante del sistema di spiegazione del mondo. Contemporaneamente, si diffuse una nuova forma demonologica: il patto di un individuo (solitamente uomo) col diavolo veniva stipulato per ottenere soldi e amore. Era lo schema del mito di Faust; non si trattava più del potere di Satana sul corpo e sull’anima ma del suo potere sulle cose. Anche nell’atteggiamento verso la sodomia, l’Inquisizione romana allentò la presa: ormai la società del xviii secolo cominciava a dubitare che la sentenza di morte fosse una pena proporzionata, anche se ben più gravi

restarono ancora a lungo i verdetti dell’Inquisizione spagnola.

---

[46] Citato in A. Dal Col, *op.cit.*, p. 414.

2.
Il processo inquisitoriale in età moderna

Nella lotta alla Riforma, la Chiesa non utilizzò esclusivamente il processo formale, che rimaneva comunque il primo strumento di opposizione al dissenso. Il papa conferì ad alcuni vescovi la speciale facoltà di assolvere gli eretici senza un vero e proprio processo, ma attraverso una particolare procedura legata alla confessione sacramentale e al sistema die casi riservati. Nel 1549, al vescovo di Modena Giovanni Morone fu consentito di commutare la penitenza pubblica e solenne prevista per gli eretici notori, in abiura segreta: lo scopo era evidentemente quello di offrire ai dissidenti un'opportunità di tornare nel grembo della Chiesa in modo indolore. Questo poteva avvenire, però, solo a patto che l'accusato dimostrasse il pentimento denunciando i suoi complici: la procedura facilitava il dissidente, che non subiva più un processo formale, ma rendeva obbligatoria la delazione, infrangendo di fatto il segreto della confessione sacramentale e rendendo possibili nuovi processi. Nell'anno giubilare 1550, papa Giulio iii emise due brevi pontifici con i quali estendeva queste facilitazioni a tutta la cristianità. Il primo editto di grazia generalizzava la possibilità di assolvere in segreto gli eretici che fossero accusati di aver letto testi eterodossi senza necessità di abiura; il secondo si rivolgeva a chi si fosse

presentato spontaneamente per confessare la propria eresia. In quest'ultimo caso era necessaria l'abiura e si richiedeva che i pentiti rivelassero i nomi degli eretici a loro noti.

Nella cultura ecclesiastica italiana del secondo Cinquecento circolavano due tipologie di opere: da un lato testi come il *Malleus maleficarum*, che esponevano le nuove idee sulla stregoneria e sul sabba e ne prevedevano una durissima condanna; dall'altro scritti come il *De catholicis institutionibus liber* di Diego de Simancas, che presentava la stregoneria come una suggestione (per quanto opera del diavolo), e negava la validità delle deposizioni sulla partecipazione al sabba sostenendo che i processi dovessero essere intentati solo per i malefici effettivamente dimostrati. L'influenza di questa seconda tipologia di opere, più *razionali* e meno demonofobiche, fu controbilanciata dall'ampliamento delle competenze inquisitoriali stabilito dalla *Coeli et terrae*, la bolla emanata da Sisto v nel 1586: con essa scomparve la distinzione tra superstizioni semplici ed eretiche, e nello scritto si criminalizzavano l'astrologia e le forme colte di magia. Alla fine del xvi secolo, le cautele processuali e le norme razionali da applicare nie processi per maleficio e stregoneria diabolica furono organizzate in un documento a uso degli inquisitori, la *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegiorum et maleficiorum*, che ebbe ampia diffusione ma venne ufficializzato solo nel 1657. Pochi anni prima, però, Gregorio xv aveva inasprito le pene, stabilendo la condanna a morte sin dal primo processo per chi avesse commesso malefici che miravano a procurare la morte.

Oltre al controllo delle minoranze, della stampa, del pensiero filosofico e scientifico e alla persecuzione di eretici e streghe, il Sant'Uffizio si dedicò ad altri comportamenti considerati devianti o aberranti. La bestemmia ricadeva nel campo degli inquisitori, chiamati a distinguere la «bestemmia ereticale» – che negava implicitamente verità di fede – dalla «bestemmia semplice». Chi sentiva bestemmiare avrebbe dovuto denunciare il fatto, pena la scomunica come fautore di eretici, ma nel 1585 si precisò che si era tenuti alla denuncia solo in caso si sospettasse che il bestemmiatore fosse eretico. Il Sant'Uffizio interveniva anche nelle procedure di canonizzazione, sottraendo l'approvazione die culti locali alla

giurisdizione die vescovi. Contestualmente venne avviata la repressione di chi godeva di santità già in vita senza l'approvazione ecclesiastica: in Italia ciò avvenne a imitazione dell'Inquisizione spagnola, che già a metà Cinquecento era intervenuta contro le *beatas*, mistiche laiche con un seguito popolare dovuto a profezie, visioni, e talvolta a stimmate. Anche nella penisola italiana vennero perseguitate prevalentemente donne che avevano esperienze analoghe: compito degli inquisitori era individuare se avessero natura divina o demoniaca. Con un decreto del 1614, il Sant'Uffizio stabilì di intervenire anche relativamente alla delicata questione die confessori che proponevano rapporti sessuali alle donne durante l'amministrazione della penitenza. Trattandosi di un reato particolarmente odioso che minava la fiducia nie sacerdoti, nel 1622 Paolo v inasprì le pene fino alla condanna a morte, e stabilì che potesse bastare una sola testimonianza accompagnata da altri indizi. Nel xvii secolo, la Congregazione assunse anche la competenza sul delitto di bigamia: visto che tale crimine implicava la rottura del sacramento del matrimonio, erano previsti pene e processi come fautori di eretici anche per quei sacerdoti poco attenti o compiacenti che avessero celebrato matrimoni sospetti.

Al periodo di definizione dell'Inquisizione romana tra Cinquecento e Siecento, seguì una lunga fase di normale attività nella seconda metà del xvii secolo e in tutto il Settecento. Il Sant'Uffizio aveva raggiunto una posizione di rilievo all'interno della Chiesa cattolica: nel Siecento, solo due papi su sette non avevano svolto in precedenza incarichi inquisitoriali. Sebbene il numero die processi calasse rispetto ai secoli precedenti, l'Inquisizione non mostrò ripensamenti o crisi e continuò a controllare le minoranze religiose, la stampa, le culture popolari e la santità spontanea, rivolgendosi allo stesso tempo alle nuove correnti interne al cattolicesimo, tra cui il quietismo e il giansenismo. Il Sant'Uffizio non subì rilevanti cambiamenti sul piano normativo, ma nella prassi di funzionamento si ebbero alcune modifiche nie rapporti degli inquisitori con i vescovi e le autorità statali – in questo secondo caso soprattutto per la censura della stampa –; in più, furono emanate bolle pontificie che prevedevano la condanna a morte per alcuni reati. Le relazioni con le sedi

episcopali furono in larga parte condizionate dall'evoluzione della figura del vescovo: tra il 1580 e il 1630, infatti, nella maggior parte die casi gli ordinari diocesani, fedeli ai dettami del concilio di Trento, risiedevano regolarmente nelle loro sedi; tra il 1630 e il 1676 sperimentarono un periodo di appannamento del loro potere con il venir meno della generazione che aveva più sentitamente aderito agli stimoli della Controriforma. Con il pontificato di Innocenzo xi (1676-1689), e fino almeno agli anni di Clemente x (1730-1740), si tentò di ricreare un corpo episcopale agguerrito, moralmente degno e impegnato nie compiti pastorali. Dalla seconda metà del Settecento, i vescovi dovettero confrontarsi con le nuove tendenze assolutiste e riformiste die governi e con le correnti gianseniste, dieste e febroniane all'interno della Chiesa, ma in genere si rivelarono un fattore di stabilità che talvolta consentì nella penisola italiana la transizione tra l'Antico Regime e i regni napoleonici. Sulla base della documentazione oggi nota, si può affermare che dalla metà del Siecento l'Inquisizione romana eseguì un numero ridotto di sentenze capitali, e nessuna per stregoneria diabolica collegata al sabba. A Venezia, nel Settecento furono emesse tre condanne a morte per l'uso con fini malefici di particole consacrate; a Modena nel 1727 fu eseguita una condanna per affermazioni ereticali contro la purezza della Vergine; a Roma le sentenze di morte furono prevalentemente a carico di individui accusati di aver celebrato messa senza essere ordinati sacerdoti. L'ultima esecuzione capitale si verificò nel 1840 per il furto di una pisside e la dispersione di sacre reliquie.

Nella seconda metà del Settecento le riforme illuminate intraprese da molti Stati europie ruppero il sostanziale appoggio reciproco che aveva caratterizzato le relazioni con la santa Inquisizione: le autorità politiche volevano avere il pieno controllo die sudditi e non erano più disposte a delegare parte di questo potere agli ecclesiastici. Più tarde furono le chiusure die tribunali inquisitoriali in Portogallo e Spagna, rispettivamente nel 1821 e nel 1834.

3.
Gli eretici dell'età moderna

1. Streghe e stregoni

Il termine *stregoneria* allude a un sistema concettuale negativo che si tramanda dagli albori dell'umanità, il cui nucleo centrale è costituito da azioni che generano un danno materiale o morale. In questa accezione, la stregoneria è il male, inteso come il contrario del bene sociale: le difficoltà materiali contro il benessere, la malattia contro la salute, la morte contro la vita. Tuttavia, la stregoneria è parte di un insieme di idee più complesso; rientra in una costellazione di azioni magiche che assumono forme differenti e mirate al conseguimento di fini: condizionare eventi naturali, predire il futuro con profezie, cercare tesori sepolti, oggetti smarriti o rubati, curare malattie. All'origine di queste *arti*, spesso definite genericamente con il termine *stregoneria*, troviamo concetti che interpretano il mondo e lo descrivono come un insieme di spiriti o forze occulte influenzabili con parole e atti rituali da individui dotati di particolari poteri e conoscenze. Un'*élite* di persone (anche illetterate) ha praticato da tempi immemorabili una lettura e decodificazione della natura per ottenere effetti materiali, ma la magia die dotti e degli incolti va intesa come un sistema concettuale più ampio, atto ad agire sulle forze che condizionano l'esistenza umana; come un grande bacino del sapere che influisce sul nocciolo

duro e negativo della stregoneria malefica.

Esistevano in questo complesso sistema magico anche individui che esercitavano una sorta di controllo naturale della stregoneria; soggetti dotati di potere che avevano il compito di preservare l'ordine sociale e impedire che l'individuo soccombesse al maleficio. Figure positive del mondo magico – *indovini* italiani, *cunning-men* inglesi, *curanderos* spagnoli, *devins-guérisseurs* francesi, *toverdokters* fiamminghi, *Hexenmeisters* tedeschi – chiamate streghe e stregoni per assimilazione lessicale con i nomi di coloro che avversavano, erano spesso depositari di poteri naturali innati o acquisiti con la nascita. Dall'Islanda al Friuli e alla Russia, infanti partoriti con la placenta erano ritenuti dotati di virtù divinatorie o terapeutiche; virtù altrettanto soprannaturali venivano attribuite ai fabbri, ai boia o a chi nasceva con taglio cesareo. Gli scenari stregoneschi erano, e sono tutt'ora, ripetitivi: chi viene colpito da disgrazie insolite o non comprese si ritiene sotto l'influenza di una fattura. La vittima indaga nell'ambiente sociale di appartenenza e si chiede: «Perché questo capita proprio a me? Perché adesso?». L'intervento del caso è raro in un sistema personalistico in cui vengono individuati uno o più responsabili delle disgrazie.

La crisi che attraversò l'Europa tra Trecento e Quattrocento trovò una compensazione a paure e incertezze nella ricerca di uniformità religiosa attraverso vari tentativi di riportare all'ortodossia valdesi e ussiti, di allontanare o convertire gli ebrie e, soprattutto, di neutralizzare il complotto delle streghe contro la vita die cristiani. Già nel corso del xiv secolo, i giudici di fede e i tribunali secolari iniziarono a perseguire come sospette di eresia le operazioni magiche e stregonesche, ma la situazione cambiò notevolmente quando, agli inizi del Quattrocento, alcuni inquisitori *scoprirono* il sabba nelle Alpi occidentali: si trattava di una particolare forma mitica di stregoneria che comportava operazioni malefiche a danno degli uomini e delle loro comunità. Nella prima metà del Quattrocento, in numerosi scritti demonologici si consolidò l'idea che una setta di streghe e stregoni cospirasse contro la società cristiana, e una decisiva e fondamentale sistemazione teorica fu trovata nel *Malleus maleficarum* dell'inquisitore domenicano Hienrich Kramer (1486). La bolla di Innocenzo viii, *Summis*

desiderantes affectibus (1484), che definiva il crimine come un'eresia da combattere con ogni mezzo, fu premessa al trattato conferendogli autorevolezza. Il nemico interno della cristianità non era più solamente l'ebreo o l'eretico, ma anche streghe e stregoni individuabili grazie all'attribuzione di fini malvagi a pratiche magiche spesso innocue. I processi e le condanne a morte iniziarono in scala ridotta nel Quattrocento, crebbero nella seconda metà del secolo e nel primo Cinquecento, per poi diventare vere e proprie cacce alle streghe tra xvi e xvii secolo, soprattutto nell'Europa centrosettentrionale.

Con percentuali medie dell'80% circa, i condannati a morte furono per la maggior parte donne. Questa schiacciante prevalenza del genere femminile va interpretata. Sotto il profilo teorico, nie testi di demonologia tanto gli uomini quanto le donne potevano essere denunciati per stregoneria malefica. Nella realtà, constatiamo percentuali non irrilevanti di vittime maschili, che in Germania oltrepassano il 20%, in Normandia il 50%, e in Estonia e Islanda eccedono di molto la metà del totale delle esecuzioni. In quali circostanze gli uomini erano particolarmente soggetti all'accusa di maleficio non è stato ancora chiarito dalla ricerca storica. Perché prevalentemente donne? La risposta sfugge. Nie villaggi tardomedievali e moderni, le figure che identificavano una strega erano diverse ed erano costruite dalla fama pubblica. Lo schema era semplice e ripetitivo: si partiva da un dissidio, un rifiuto, uno sgarbo, che venivano avvertiti negativamente come rottura della solidarietà di gruppo. Si superava il senso di colpa proiettandolo su una donna vecchia, strana, ai margini della comunità, oppure giovane e inserita ma litigiosa, troppo decisa o addetta a mestieri particolari (curatrici, levatrici, indovine temute e allo stesso tempo ricercate). In seguito, questa donna diveniva responsabile die mali, delle malattie e delle morti posteriormente attribuiti a sue parole o gesti.

L'immaginario del sabba

Nie verbali degli interrogatori si trovano riportati elementi del sabba – più o meno variabili a seconda di tempi e luoghi – di origine sia popolare sia dotta. Le somiglianze sono in genere forti e riconducono a un comune schema narrativo: la strega incontra il diavolo, gli si concede spiritualmente e fisicamente, viene trasportata al sabba in modo innaturale e qui adora il diavolo compiendo riti con altri uomini e donne che generano azioni malvagie contro gli individui, i beni, la religione. All'interno dello schema emergono tre elementi: l'apostasia della fede, la partecipazione al convegno diabolico, i malefici. Alcuni caratteri tipici del sabba si rilevano già tra il xiii e il xiv secolo nie testi demonologici e in alcuni tra i pochissimi atti processuali sopravvissuti; valga da esempio la descrizione dell'assemblea eretica e orgiastica contenuta nella bolla di Gregorio ix *Vox in Rama* (1233). Nel xiv secolo accuse rivolte contro gli ebrie tirolesi di infanticidio rituale a scopo di cannibalismo, sacrilegio delle ostie e *maleficia* appaiono come materiali che poi sarebbero stati usati nell'elaborazione dell'immaginario del sabba. Significativo anche quanto emerge dagli atti del tribunale dell'Inquisizione milanese contro Sibilla Zanni e Pierina Bugatis nel 1390. Nie racconti delle due donne circa la «società di Madonna Oriente», dove si teneva il gioco di Diana-Erodiade – nel quale si mescolavano vivi e morti, si resuscitavano animali già uccisi e mangiati e si andava nelle case die ricchi mangiando e bevendo e benedicendo quelle pulite e in ordine, ma dove Dio non poteva essere nominato –, si coglie bene il progressivo trapassare degli elementi decomposti di credenze precristiane in pratiche illecite di stregoneria diabolica. L'omaggio a *Madama Horiens* cede il passo, con gli interrogatori e le torture, al patto di sangue con *Lucifelus*. Ma accuse di un'alleanza demoniaca erano state formulate anni prima nell'arco alpino occidentale ai danni di gruppi valdesi. Scenario alpino e subalpino dal quale provengono, sempre più numerose, le testimonianze relative alla *sinagoga* delle streghe e degli stregoni: Pirenie, Delfinato, Valais, Savoia, Svizzera, le valli piemontesi e lombarde e il Tirolo, ma in particolare l'area delle diocesi di Ginevra, Lausanne e Sion, che furono teatro, verso gli anni Trenta del Quattrocento, di accanite

cacce alle streghe, condotte sia dai giudici secolari sia dagli inquisitori. Anche le illustrazioni del XV e XVI secolo sintetizzano efficacemente i tratti emblematici del sabba: il volo notturno su scope o demoni, il raduno in un luogo remoto e selvaggio, l'adorazione del capro. Carlo Ginzburg, sulla base degli elementi catari fatti propri dai valdesi piemontesi nel Trecento, ha osservato come le dottrine dualistiche abbiano influenzato l'accusa degli inquisitori alle streghe di adorare il demonio in forma animale. Nie secoli XVI e XVII l'incremento della trattatistica e le ondate persecutorie, delle quali si è conservata consistente documentazione processuale in alcuni Paesi europie, ci consentono di cogliere pienamente la pervasività dello stereotipo del sabba. La grande caccia alle streghe non è dunque un fenomeno dettato da elementi puramente religiosi, ma anche da fattori sociopolitici.

Il complotto

L'elaborazione del mito del sabba fu lunga, ma già nel *Formicarius* del frate Predicatore Johannes Nider, scritto tra il 1436 e il 1438 e stampato nel 1475, si trova una nuova immagine di streghe e stregoni, più simili a lupi che a uomini, che mangiavano i bambini (spesso i loro stessi figli) e in gruppo evocavano il demonio. Le carni degli innocenti venivano cotte in una pentola: la parte solida diventava unguento per le pratiche magiche; la parte liquida, conservata, sarebbe stata bevuta da chi voleva diventare maestro della setta. Lo stereotipo del sabba alimentava ed era alimentato dall'idea di una cospirazione del diavolo, di streghe e stregoni contro la società cristiana, desiderosi di instaurare un antimondo contrario a tutti i principi della fede. Solo alcuni decenni prima, il medesimo complotto veniva attribuito a ebrie e lebbrosi, e continuò comunque a essere loro associato. Ad arricchire gli elementi del sabba contribuirono tanto la cultura popolare quanto quella dotta; in particolare, il capro espiatorio veniva cercato dopo epidemie, carestie o conflitti. Come già notato dallo storico Andrea Del Col, è

interessante osservare come il complotto venisse prima attribuito a un gruppo ben definito (i lebbrosi), poi a un gruppo più ampio anche se religiosamente ed etnicamente circoscritto (ebrie), per poi essere esteso a una setta di streghe e stregoni potenzialmente senza limiti. Unite in un unico stereotipo, le due immagini del sabba, folklorico e inquisitoriale, si diffusero progressivamente nell'Europa dell'età moderna, ma fino a tutto il xv secolo il timore del complotto rimase per lo più limitato alle aree in cui si era sviluppato (Francia, Svizzera, Italia, giungendo solo fino alla Germania). Dal xvi secolo si estese in tutto il territorio europeo e il numero die processi si moltiplicò.

Sono svariate le cause che possono aiutare a comprendere un fenomeno così tragico e complesso. Il primo fattore rimane l'effettiva credenza da parte degli strati alti e bassi della società della reale esistenza della stregoneria diabolica; un secondo elemento si riscontra nel meccanismo di spiegazione delle disgrazie e di risoluzione die conflitti interpersonali attraverso l'identificazione di un capro espiatorio (la maggior parte die processi avveniva non per decisione del giudice, ma a seguito di una denuncia); terzo tassello è l'uso della procedura inquisitoria che in mano a giudici convinti dell'esistenza del sabba e della stregoneria, attraverso l'impiego della tortura (o la promessa di liberazione), consentiva di estorcere qualsiasi tipo di confessione; in ultimo, è necessario comprendere i contesti di crisi, difficoltà economiche, miseria in cui scattava il sistema di denunce a danno di streghe e stregoni.

La caccia alle streghe in Italia

Sebbene non esista ancora per la penisola uno studio complessivo die processi per stregoneria tra il Quattrocento e la prima metà del Cinquecento, è possibile oggi cominciare a comporre un quadro che consenta di capire, almeno per i singoli processi, come e perché venissero presentate le denunce e quali elementi del sabba

compaiano nelle deposizioni.

Luogo e anno	Accusati	Tribunale
Firenze 1404	1 uomo per magia	Comune

Luogo e anno	**Accusati**	**Tribunale**
Firenze 1404	1 uomo per magia	Comune
Pisa 1409	Antipapa Benedetto XIII per divinazione, invocazione del diavolo, magia meteorologica	Concilio di Pisa
Valle d'Aosta 1419-1420	2 donne, 1 uomo bruciati. Imputazione sconosciuta	Vescovo
Roma 1420 o 1423	1 donna bruciata per stregoneria	Inquisitore
Venezia 1422	Francescani per sacrifici a demoni	---
Roma 1424	1 donna bruciata come strega	---
Firenze 1427	1 donna decapitata per magia	Tribunale secolare
Todi 1428	1 curatrice bruciata perché uccideva i bambini e si recava al sabba a Benevento	Tribunale secolare
Valle d'Aosta 1428-1430	1 donna e 1 uomo bruciati per stregoneria	Inquisitore
Bologna 1429	1 donna assolta	Tribunale secolare
Egna val d'Adige 1433	Alcune donne bruciate per magia meteorologica	Tribunale secolare
Perugia 1433	1 uomo per magia	Podestà
Valle d'Aosta 1434-1437	4 donne e 1 uomo processati; 1 uomo ucciso per magia e stregoneria	Inquisitore e vicario generale
Merano 1436-1437	Alcune donne processate per stregoneria	Tribunale secolare
Perugia 1437	1 donna	Podestà
Morbegno 1438	10 donne e 1 uomo processati per malefici; 1 donna bruciata	Inquisitore
Perugia 1446	1 indovina e maga bruciata	Tribunale sconosciuto
Valle d'Aosta 1445-1449	9 donne processate, 5 donne e 2 uomini bruciati	Inquisitore e vicario generale
Morbegno 1450	2 donne messe al bando per stregoneria	Inquisitore
Castel Pergine, 1450	1 uomo accusato di stregoneria	Tribunale secolare

Nella seconda metà del XV secolo, per quanto certamente parziale la documentazione a noi pervenuta, aumentarono i luoghi coinvolti nella caccia alle streghe, i processi e le condanne.

Luogo e anno	Accusati	Tribunale
Ferrara 1454	1 donna per magia amorosa	Tribunale secolare
Edolo 1455	Numero imprecisato di donne per stregoneria e adorazione del diavolo	Inquisitore
Perugia e Città della Pieve 1455	2 donne bruciate	Capitano
Perugia 1456	1 donna bruciata	Capitano
Chiavenna 1456	1 uomo assolto con purgazione canonica	Inquisitore
Milano 1457	1 uomo bruciato come stregone	Tribunale secolare
Siena 1458	1 sacerdote processato per magia	Inquisitore
Teglio in Valtellina 1460	2 donne bruciate per magia	Podestà/inquisitore
Venezia 1461	1 uomo e 1 donna processati per stregoneria	Vicario del patriarca
Valle d'Aosta 1460-1462	3 donne e 1 uomo processati; 1 donna e 1 uomo bruciati per magia e stregoneria	Inquisitore e vicario generale
Perugia 1462	1 donna processata e assolta	Capitano
Valle d'Aosta 1466	1 uomo e 1 donna condannati con sentenza definitiva (capitale?)	Inquisitore e vicario generale
Siena 1466-1467	2 uomini e 1 prete per magia	Inquisitore
Bologna 1468	1 priore accusato di tenere demoni succubi	Tribunale secolare
Tollegno 1470	1 donna uccisa per stregoneria diabolica	Inquisitore
Canavese 1472, 1474-1475	7 donne bruciate, 2 processate per stregoneria	Tribunale ecclesiastico
Venezia 1477	2 donne indagate per stregoneria	Inquisitore
Brescia 1480	1 donna e 1 uomo per stregoneria processati	Tribunale ecclesiastico
Bormio 1484	5 donne bruciate per stregoneria	Tribunale sconosciuto
Valle d'Aosta 1484	1 donna uccisa per magia	Inquisitore e vicario generale
Bormio 1485	40 processati per stregoneria (fonte letteraria, dato non verificabile); 5 donne bruciate per maleficio	Inquisitore
Peveragno 1485	8 donne e 1 uomo bruciati per stregoneria	Inquisitore
Valcamonica 1485-1487	Donne condannate per stregoneria. Sentenze non eseguite dalla Repubblica di Venezia	Inquisitore
Lezzeno 1488	3 donne bruciate	Inquisitore
Peveragno 1489	15 donne bruciate e 1 processata per stregoneria	Inquisitore
Modena 1489	2 uomini indagati per magia	Inquisitore
Val Mesolcina 1492	4 uomini e 6 donne processati per stregoneria	Inquisitore
Valle d'Aosta 1493	1 donna uccisa per stregoneria	Inquisitore e vicario generale
Rifreddo e Gambasca 1495	9 donne processate e condannate con sentenza definitiva per stregoneria	Inquisitore
Modena 1499	6 donne e 2 uomini indagati per magia	Inquisitore
Valcamonica 1499	3 preti stregoni condannati a morte	Inquisitore

Non si trattò sempre di stregoneria in senso stretto e, come si osserva dalle tabelle soprariportate, la maggior parte die casi è individuabile nell'Italia settentrionale. Nel Cinquecento, fino all'avvio dell'Inquisizione romana, la maggior parte die casi è concentrata nie primi tre decenni del secolo.

Luogo e anno	Accusati	Tribunale
Perugia 1501	1 uomo bruciato per stregoneria	Podestà
Cavalese val di Fiemme 1501, 1505	11 donne bruciate e altre processate per stregoneria	Tribunale secolare
Benevento 1506	3 donne bruciate per stregoneria	Inquisitore
Fiè allo Sciliar 1506, 1510	8 donne processate	Tribunale secolare
Siena 1507	1 uomo ucciso per maleficio	Tribunale secolare
Siena 1508	1 uomo ucciso per maleficio	Tribunale secolare
Peveragno 1513	9 donne bruciate	Inquisitore e vicario generale
Como 1513-1514	30, 60, 300? Persone uccise per stregoneria	Inquisitore
Venezia 1516	6 donne imputate di magia e malefici, 1 uomo di eresia	Inquisitore e vicario del patriarca
Modena 1517-1523	15 processi per magia contro donne, 11 contro uomini	Inquisitore
Valcamonica 1518-1519	Da 62 a 80 uomini e donne bruciati per stregoneria	Vescovo, inquisitore, delegati vescovili
Venezia 1518-1519	11 donne e 1 uomo processati per malefici, magia e astrologia	Vicario del patriarca
Venegono Superiore 1520	7 donne bruciate e 1 uomo processato per stregoneria	Inquisitore
Gries di Canazei 1521	1 donna processata per magia	Tribunale secolare
Mirandola 1522-1523	60 processi e 10 condanne al rogo per stregoneria	Tribunale secolare
Valtellina 1523	3 uomini e 4 donne bruciate, 28 processati per stregoneria	Inquisitore
Tires 1524	1 donna processata per magia	---
Fiano Romano 1528	1 curatrice processata per stregoneria, suicida in carcere	Tribunale secolare
Modena 1530-1541	11 donne e 2 uomini	Inquisitore
Valle d'Aosta 1532, 1537, 1544	4 donne e 1 uomo uccisi; 1 donna processata	Inquisitore e vicario generale
Siena 1534	3 donne processate per magia; 1 uomo per maleficio	Tribunale secolare
Pienza 1540	1 donna bruciata, 1 processata	Tribunale secolare
Maremma 1540	3 donne processate per maleficio	Tribunale secolare
Sarentino Trentino 1540	1 donna bruciata per stregoneria	Tribunale secolare
Siena 1541	1 frate processato per magia e negromanzia	Tribunale secolare e vicario generale

È la prima metà del Cinquecento il periodo in cui in Italia si verificarono le più sanguinose cacce alle streghe; in linea di massima, sulla base delle fonti note, il quadro è anomalo rispetto al resto d'Europa. Inoltre, la maggior parte die processi era svolta da giudici ecclesiastici (fatto salvo il Trentino dove prevalsero tribunali secolari). Non è possibile esser certi che la maggior diffusione cronologica entro il primo Cinquecento, e geografica nel Nord Italia, possa esser determinata dai documenti oggi noti. Sulla base di questi dati, Andrea Del Col osserva come il mito del sabba non si diffuse ugualmente in ogni area; ad esempio, i processi celebrati a Venezia mostrano come nella città lagunare esso non avesse attecchito minimamente.

È della fine del secondo decennio del Cinquecento la più grande caccia alle streghe in territorio italiano oggi nota. Nell'estate 1518, il vescovo di Brescia Paolo Zane e l'inquisitore frate Vincenzo Maggi si recarono in valle Camonica processando per stregoneria tra le cento e le centocinquanta persone con l'aiuto di sei vicari nominati a Cemmo, Pisogne, Darfo e Edolo. Dei fascicoli processuali non è rimasto nulla, se si esclude una copia parziale nel contemporaneo processo a Benvegnuda, una curatrice di Nave in provincia di Brescia che dichiarò di recarsi al passo del Tonale e in altri luoghi per prendere parte al sabba.

Tra fine giugno e metà luglio, i giudici fecero eseguire tra sessantadue e ottanta sentenze capitali; con circa altrettante persone in carcere o sotto processo in una valle che non superava i cinquemila abitanti. Per due terzi le condannate erano donne. Da ciò che si sa, una volta aperti gli interrogatori, ciascun indagato fece, sotto tortura, numerosi nomi di altri partecipanti al sabba (quaranta-ottanta) e confessò un numero spropositato di omicidi rituali. I condannati furono arsi vivi, segno che vennero considerati ostinati e recidivi. Le poche relazioni pervenute testimoniano che i giudici credevano pienamente alla spiegazione diabolica del sabba che imponevano agli accusati:

Queste bestie eretiche hanno electo uno monte el quale si chiama monte Tonale, nel qual se reduseno ad foter e balare, qui afirmano che non trovano al mondo nihil

delectabilius et che onzendo un bastone, montano a cavalo et eficitur equus, sopra il quale vanno a ditto monte et ibi inveniunt el diavolo, quale adorano per suo et signore, et lui ge dà una certa polvere, con la quale dicte femene et homeni fanno morir fantolini, tempester, et secar arbori et biave in campagna, et altri mali.[47]

Testimoni oculari, pur ammettendo che alcune potessero essere davvero streghe, scrissero di non esserne certi, che la tortura era stata impiegata in modo eccessivo e che molte donne, costrette in tal modo a confessare, avevano poi pregato sinceramente Dio e la Madonna prima di salire sul rogo. Il Consiglio die Dieci a Venezia, informato die fatti, bloccò l'azione dell'inquisitore: trattandosi di questioni riguardanti la vita e i beni die sudditi, il governo veneziano non accettava limitazioni nemmeno se imposte dal diritto canonico. Ne seguì un duro braccio di ferro con Roma, che nel 1521 portò alla ratifica di regole ferree per lo svolgimento die processi inquisitoriali nella Serenissima, nie quali era prevista tra l'altro la costante presenza di giuristi laici. A seguito di questi accordi il governo veneziano chiuse d'ufficio i processi di Valcamonica senza attendere l'approvazione del papa.

La persecuzione delle streghe raggiunse dunque in Italia il suo culmine nel secondo e terzo decennio del Cinquecento, cui fece seguito un declino generale in tutta Europa; riprese poi negli anni Settanta (Vallese, Lorena, Lussemburgo, Svizzera, Francia e Inghilterra) e continuò fino al primo trentennio del Siecento. Nella penisola, invece, furono molti i processi per magia e pochi per stregoneria diabolica (con un numero limitato di condanne); si segnalarono cacce alle streghe quasi esclusivamente a opera di giudici secolari in zone alpine soggette all'autorità imperiale.

Tra le vicende più note del secondo Cinquecento si ricorda quella di Triora, borgo fortificato in valle Argentina nella Repubblica di Genova, dove tra il 1587 e il 1589 vennero processate trentadue donne e un uomo (ma pare fossero almeno duecento le persone coinvolte) su duemila e cinquecento abitanti. È un caso tristemente famoso per la brutalità degli interrogatori condotti dal vicario generale del vescovo di Albenga e dal vice inquisitore di Genova: una donna morì per le torture e una si suicidò per non subirne ancora. La comunità di Triora fece appello alla Repubblica, e in

risposta fu inviato il commissario Giulio Scribani; il funzionario si rivelò più duro die due giudici ecclesiastici: allargò il procedimento alle valli vicine giungendo a condannare a morte altre cinque donne. Tratto comune die tre era l'assoluta fede nell'esistenza della stregoneria e del sabba, che in Scribani si trasformava in vero e proprio terrore dell'intervento demoniaco nel mondo. L'inquisitore di Genova, venuto a conoscenza die fatti, coinvolse il Sant'Uffizio che, dopo un lungo conflitto giurisdizionale con la Repubblica di San Giorgio, si fece assegnare i casi e rimproverò i giudici di aver creduto con troppa facilità alle denunce. Non sappiamo cosa successe alle tredici donne e all'uomo ancora detenuti nel 1589, ma probabilmente almeno una parte di loro fece ritorno nelle valli. È il caso di Franchetta Borrelli, di cui si conserva un impressionante verbale di tortura, morta nel 1595 e sepolta in chiesa, segno che non aveva subito condanne per sospetta eresia.

Significativi sono anche i casi del Tirolo e della valle Leventina. Nel Land tirolese, sottoposto all'impero e diviso tra i principati vescovili di Trento e Bressanone, oltre a singoli processi piuttosto frequenti fino alla prima metà del Siecento, si ebbero anche vere e proprie cacce con processi e roghi plurimi nel 1611-1615 in val di Non (10 roghi), nel 1627-1631 in val di Fassa (6 roghi), nel 1646-1647 a Nogaredo (7 roghi), con un totale di 235 processi e 82 sentenze note. Più severa fu la percentuale di processi e condanne in valle Leventina, politicamente soggetta al cantone di Uri e religiosamente dipendente dalla diocesi di Milano. Tra il 1610 e il 1687 si svolsero 257 processi a carico di 281 imputati per tre quarti donne: 174 si conclusero con sentenza formale. Ne sono giunte a noi solamente 150, e di queste 93 furono condanne al rogo, 18 bandi perpetui, 3 carceri a vita e 32 sentenze diverse. La curia milanese tentò senza successo di imporre un tribunale ecclesiastico o quantomeno di limitare torture prolungate e abusi procedurali. Il Tirolo e la valle Leventina, evidentemente anche per la loro posizione geografica, sono stati gli unici casi italiani assimilabili alle grandi cacce alle streghe che contemporaneamente si svolgevano nel Centro-Nord Europa.

I benandanti

In Italia e in Europa esistevano magia e miti precedenti all'immaginario del sabba: è il caso die benandanti scoperti da Carlo Ginzburg nella serie processuale dell'Inquisizione di Aquiliea e Concordia, conservata nell'Archivio storico dell'arcidiocesi di Udine. Si tratta di uno die fenomeni meglio documentati in Europa di una credenza magico-religiosa autonoma dal cristianesimo attestata verso la metà del Cinquecento. I benandanti erano maghi e maghe che difendevano, in nome di Dio e a favore della comunità, i raccolti in battaglie notturne contro stregoni e streghe, parlavano con i morti per ricavarne insegnamenti e consigli per i vivi, curavano le fatture: erano a tutti gli effetti die contro stregoni. Il primo processo dell'Inquisizione iniziò nel 1575, e tra allora e la metà del Siecento, nel corso di un ottantennio, queste figure cambiarono per le pressioni degli inquisitori e per la debolezza interna del mito, fino alla trasformazione die benandanti in stregoni che partecipavano al sabba.

Le loro credenze comprendevano tre temi: uno agrario, uno funebre e uno terapeutico. I benandanti agrari erano prevalentemente uomini e uscivano dal corpo, nelle notti delle «quattro Tempora», per combattere in spirito con mazze di finocchio le streghe e gli stregoni, che usavano canne di sorgo. Nel caso in cui avessero vinto, i raccolti sarebbero stati buoni. I benandanti che parlavano con i morti erano di solito donne. Entrambi avevano die metodi particolari per identificare streghe e stregoni e neutralizzare i loro sortilegi e malefici.

La trasformazione definitiva die benandanti in stregoni avvenne a metà Siecento, a opera dell'inquisitore Giulio Missini, che convinse alcuni benandanti sotto processo che le loro credenze e operazioni non si distinguevano da quelle delle streghe che partecipavano al sabba e adoravano il diavolo.

Miti simili a quelli agrari die benandanti si ritrovano nell'area europea orientale (*kresnik* in Slovenia, Istria, Dalmazia, Bosnia, Erzegovina, Montenegro; *mazzeri* in Corsica; *táltos* in Ungheria; lupi

mannari in Livonia; sciamani in Lapponia; *burkudzäutä* in Ossezia), mentre ci sono analogie tra il filone funebre die benandanti e i viaggi estatici al seguito di divinità prevalentemente femminili in Scozia, Francia, Renania, Italia centrosettentrionale, Sicilia. Il Friuli è a tutti gli effetti l'unico luogo in Europa dove ci fu un incrocio tra le tradizioni slave e quelle germaniche o celtiche.

Nel Cinquecento, la scomparsa del filone agrario – quello più caratteristico e più distante dal cristianesimo – sembra essere avvenuta a causa delle scelte die giudici che non approfondirono più l'argomento, piuttosto che per una disgregazione delle credenze popolari, che invece si adattarono alle nuove condizioni culturali con processi sincretici, in parte attestati dalle fonti inquisitoriali. L'unico processo in cui appare, per esteso e in dettaglio, la descrizione delle battaglie notturne è il primo, in cui l'inquisitore che nel 1580 interrogò gli imputati era deciso a dimostrarne l'eresia per superare un contrasto giurisdizionale con l'altro giudice, il vicario patriarcale, ed era quindi interessato alla descrizione delle battaglie notturne per individuarvi elementi di apostasia diabolica, mentre poco gli importava delle pratiche terapeutiche. I due imputati furono alla fine condannati all'abiura e a penitenze spirituali, non perché sospetti di eresia, come sarebbe dovuto avvenire, ma addirittura in quanto eretici formali.

Nella prima metà del Siecento, lo scopo principale del tribunale divenne il controllo di magia, stregoneria, malefici: ai giudici interessavano più le pratiche curative die benandanti e meno gli strani miti agrari e le processioni die morti, e perciò facevano poche domande su quest'ultimi temi. Ma i giudici non erano tutti uguali: da una parte c'erano quelli che non credevano alla realtà effettiva del sabba, e davanti a loro gli imputati rivelavano le credenze tipiche die benandanti; dall'altra c'erano quelli che ci credevano, e davanti a questi i benandanti le trasformavano nel sabba diabolico. I benandanti processati non furono sottoposti a tortura, né condannati duramente, anzi, parecchi procedimenti non giunsero neppure a conclusione. A metà del Siecento, il mito die benandanti fuori dalle aule die tribunali era ancora vivo, tant'è vero che dal Friuli orientale e dal monfalconese si diffuse a Frisanco e Fanna, nella pedemontana e montagna del Friuli occidentale. Lo dimostra il

caso di Matteo, un bambino benandante iniziato ai misteri del mito agrario dalla nonna, accusato dal parroco e accompagnato dal padre davanti all'inquisitore nel 1648.

Nella seconda metà del Siecento e nel Settecento, l'attenzione del Sant'Uffizio si incentrò ulteriormente sul controllo delle pratiche curative e magiche, e i benandanti non furono quasi più interrogati di persona, per cui dalle denunce e dalle deposizioni die testimoni risultano solo l'attività terapeutica e l'identificazione delle streghe. L'assimilazione, fra Cinque e Siecento, delle battaglie notturne die benandanti per la fertilità die raccolti al sabba diabolico avvenne sicuramente tra i giudici e i benandanti durante gli interrogatori; fu cioè indotta da qualche inquisitore in alcuni benandanti processati, ma è molto meno sicuro che avvenisse in generale nelle credenze effettive die benandanti, vive nella comunità. Tali credenze, infine, sono ben documentate ancora per alcuni decenni del Settecento, anche se riguardano soltanto le capacità die benandanti di individuare le streghe e liberare dai malefici. I benandanti rappresentarono un'alternativa alle cure mediche, alle pratiche esorcistiche e alle invocazioni die santi guaritori in un periodo in cui la medicina ufficiale era poco diffusa, stentava a ottenere risultati e aveva ancora una forte concorrenza da parte di praticoni e curatrici. Solo nell'Ottocento andò perdendosi il significato del termine e l'idea del mito complessivo, ma alcuni elementi tipici del fenomeno si ritrovano, in modo parziale e frammentario, nelle fonti folkloriche raccolte nell'ultimo decennio del Novecento. Anzi, non si può escludere che siano resistiti fino a oggi, se si presta fede alle esperienze raccontate da qualche friulano.

La caccia alle streghe in Europa

Sulla base delle fonti note, la caccia alle streghe in Italia, Portogallo e Spagna non si avvicina nemmeno lontanamente ai numeri raggiunti dalla persecuzione nel Centro-Nord Europa. Questo perché le inquisizioni romana, spagnola e portoghese

intervennero in altri modi contro magia e stregoneria, inoltre la credenza nel sabba non era particolarmente diffusa e il controllo centralizzato limitò l'azione die tribunali secolari locali. La maggior parte die processi e delle condanne ebbero luogo a opera di questi ultimi in Francia, Germania, Polonia, isole britanniche e Paesi scandinavi: tutti territori a maggioranza protestante. Oggi si stima che in tre secoli siano state processate 110.000 persone con circa 60.000 condanne capitali. E poche furono le voci che si levarono contro questo sistema brutale di uccidere innocenti per placare paure collettive, idee isolate soffocate dalle credenze diffuse, dall'insegnamento ecclesiastico, dalla predicazione, dalla manualistica a uso degli inquisitori. Fu solo il Settecento illuminista che riuscì a modificare tali consuetudini: l'ultima condanna capitale di cui siamo a conoscenza risale, infatti, al 1782 a Glarus, in un cantone svizzero a maggioranza calvinista.

La persecuzione delle streghe venne messa in atto anche nelle colonie extraeuropee, con maggiore accanimento nelle regioni inglesi del Nord America. Il caso più famoso è quello di Salem nel Massachusetts, dove tra il 1692 e il 1693 sie giudici straordinari della Court of Oyer and Terminer processarono 185 persone giudicandone colpevoli 27 e condannandone a morte 19.

Nel corso del Settecento la fine della caccia a streghe e stregoni in Europa si estese anche alle colonie, ma uccisioni spontanee o organizzate di streghe, senza processo, erano avvenute in epoca precoloniale e proseguirono anche tra Ottocento e Novecento. Ancora negli ultimi vent'anni, centinaia di donne ritenute streghe sono state assassinate in Sud Africa, Kenya, Tanzania e Ghana, talvolta con il beneplacito delle autorità locali.

2. Miguel Servet.

Eretico per cattolici e protestanti

Nel corso del Cinquecento vi furono gruppi di eretici che a causa delle loro dottrine furono perseguitati tanto dai cattolici quanto dai protestanti. Tra questi, vanno certamente ricordati gli anabattisti: a oggi si conoscono 843 sentenze capitali (715 certe e 128 molto probabili) in Germania, Svizzera e Austria, eseguite tra il 1525 e il 1620, cui si devono aggiungere gli almeno 1700 tra uomini, donne e bambini sterminati nel massacro del 1535 a Münster, dove gli anabattisti avevano cercato di instaurare la Nuova Sion e furono raggiunti dai soldati del vescovo cattolico e del langravio di Assia.

Tuttavia, il caso indubbiamente più noto e tragico nel Cinquecento è quello del medico, umanista e teologo spagnolo, Miguel Servet, nato tra il 1509 e il 1511 a Villanueva de Sijena. Servet si era convinto che musulmani ed ebrie si sarebbero più facilmente convertiti al cristianesimo se non avessero dovuto comprendere e credere al dogma della Trinità. Il medico scrisse due testi, il *De Trinitatis erroribus* (1531) e i *Dialogorum de Trinitate* (1532), nie quali criticava apertamente la terminologia e la concezione stessa di un Dio uno e trino. Attraverso una lettura filologica del Nuovo Testamento, sosteneva che le tre persone divine erano tre modi di un unico essere (modalismo) e che Cristo divenne Figlio quando il *Logos* si fece carne in lui. Indubbiamente, l'essere nato e cresciuto in una Spagna che già conosceva l'Inquisizione, deve avere influenzato il pensiero di Servet, che si rivolgeva non solo ai cristiani, ma anche agli ebrie e agli islamici; anche il suo richiamo ai teologi preniceni, come Tertulliano e Ireneo, rappresenta un tentativo di superare il dogma trinitario visto come principale responsabile della divisione fra le tre religioni monotiestiche.

È difficile seguire le vicende di Servet nei decenni successivi poiché, per sfuggire alla persecuzione, si spostò spesso e sotto falso nome. All'inizio del 1553 pubblicò a Vienne la *Christianismi restitutio*, in cui sosteneva la necessità di restaurazione di un vero cristianesimo e ribadiva la sua concezione antitrinitaria. Nella questione intervenne lo stesso Calvino, con cui Servet aveva avuto

negli anni precedenti uno scambio epistolare: il riformatore francese lo fece denunciare all'Inquisizione e utilizzò proprio le lettere che il medico spagnolo gli aveva scritto per dimostrare che l'autore della *Christianismi restitutio* era effettivamente Servet. Questi riuscì a evitare l'arresto e si rifugiò a Ginevra dove riteneva di essere al sicuro. Fu invece riconosciuto e arrestato mentre assisteva a una predica. Sottoposto a processo, fu giudicato colpevole di bestemmia e il 27 giugno 1553 bruciato vivo fuori Ginevra con il consenso di Calvino, sebbene Servet avesse chiesto di essere ucciso con la spada temendo che il rogo lo portasse a ritrattare.

La morte di Servet suscitò sgomento in molti ambienti protestanti (in particolare tra gli esuli italiani) e costrinse Calvino a pubblicare la *Defensio orthodoxae fidei*, un libretto nel quale spiegava perché avesse sostenuto la necessità della condanna. Il testo suscitò un lungo seguito di polemiche nel corso delle quali si considerò per la prima volta l'idea della tolleranza religiosa, a partire dal *De haereticis an sint persequendi* dell'umanista savoiardo Sébastien Castellion. L'autore sosteneva in particolare che la Bibbia era un testo estremamente difficile, in merito al quale, a eccezione di un piccolo nucleo di dogmi condivisi da tutti, era lecito avere idee diverse che non dovevano essere perseguitate. Per quanto osteggiate, idee analoghe furono riproposte nel 1566 in occasione del rogo dell'antitrinitario Valentino Gentile a Berna, e furono infine fatte proprie dall'Illuminismo, confluendo poi nelle prime formulazioni die concetti di libertà religiosa delle costituzioni occidentali.

3. Pietro Martire Vermigli. Predicatore, teologo, esule

Pietro Martire Vermigli nacque a Firenze nel 1499 da una famiglia della piccola borghesia; nel 1514 entrò come novizio nella Badia di Fiesole, appartenente alla Congregazione die canonici lateranensi. Laureatosi nel 1526 a Padova, dove ebbe modo di conoscere anche il cardinal Pole, Vermigli ebbe una solida preparazione teologica e una raffinata cultura filologica e linguistica. A Bologna, tra il 1530 e il 1533, incominciò a studiare l'ebraico. Nel 1537 fu trasferito a Napoli come priore del convento di San Pietro ad Aram; qui divenne seguace e amico di Juan de Valdés e si avvicinò all'ambiente die cosiddetti spirituali, dove conobbe Bernardino Ochino e lesse autori riformati come Bucer e Zwingli. Si spostò a Lucca nel giugno del 1541, quando era già diventato un predicatore famoso, e fu nominato priore del convento di San Frediano, che trasformò in uno studio teologico. Vermigli leggeva e interpretava pubblicamente i *Salmi* e l'*Epistola ai Romani*. Il suo programma era assieme umanistico ed evangelico e molti furono i lucchesi che, in seguito, si considerarono suoi discepoli. Nell'estate del 1542 le accuse di eresia si fecero pressanti; il gruppo di San Frediano si sciolse, e Vermigli scelse la via dell'esilio in Svizzera. Chiamato da Martin Bucer, si recò a Strasburgo dove assunse l'incarico di professore di Antico Testamento; ancora per qualche tempo, scelta la fuga piuttosto che la dissimulazione, mantenne i rapporti con i discepoli lucchesi invitandoli a prendere le distanze dalla Chiesa di Roma.

Per la sua solida formazione teologica, fu invitato dall'arcivescovo di Canterbury, Thomas Cranmer, a trasferirsi in Inghilterra. Qui divenne professore all'Università di Oxford ed esercitò una notevole influenza sulla Chiesa anglicana, che in quel periodo inserì nella propria confessione di fede elementi riformati e zwingliani riguardo al sacramento della Cena, suggeriti proprio da Vermigli. Rimasto vedovo, lasciò l'Inghilterra quando salì al trono la cattolica Maria Tudor e tornò in Svizzera dove morì nel 1562. La prima moglie, Catherine Dammartin, deceduta nel 1553 a Oxford, fu in seguito riesumata e processata per eresia durante il regno di Maria Tudor; tuttavia, il suo cadavere non venne arso perché a carico della defunta non furono raccolte sufficienti prove.

Vermigli svolse una notevole attività di professore, scrittore,

esegeta e controversista: la sua produzione, tradotta in inglese, circolò in tutta Europa, e più tardi anche nel New England, grazie ai padri pellegrini. Significativa fu soprattutto una raccolta antologica die suoi scritti edita dopo la morte, i *Loci communes*, su cui si formarono generazioni di pastori protestanti europie. Le sue opere furono inserite in tutti gli Indici die libri proibiti. Già Calvino aveva ritenuto fondamentale il contributo teologico di Pietro Martire Vermigli, ma solo in anni relativamente recenti, gli studiosi hanno compreso e rivalutato il ruolo centrale del teologo fiorentino nell'evoluzione del pensiero riformato in Svizzera e in Inghilterra.

4. Bernardino Ochino. Il vicario generale dei cappuccini divenuto protestante

Bernardino Ochino nacque a Siena nel 1487 e, ancora giovanissimo, verosimilmente intorno al 1504, entrò nell'ordine die frati Minori Osservanti; in seguito, studiò medicina a Perugia. Molti anni dopo, quando già aveva abbandonato la Chiesa cattolica, parlando del suo farsi religioso scrisse:

> havendo desiderio di salvarmi, andai considerando che vita dovessi tenere, et credendo che le religioni humane fusseno sante, massime per essere approbate dalla Chiesa Romana, la quale pensavo non potesse errare, parendomi che la vita de' frati di San Francesco, nominati dell'osservantia, fusse la più aspra, austera et rigida, però la più perfetta et a quella di Christo più conforme, entrai infra di loro.[48]

Nel 1528 Ochino divenne superiore della Provincia minoritica di Siena, e nel 1533 vicario dell'ordine; tuttavia, l'anno seguente entrò nelle file die frati Minori Cappuccini, nati sie anni prima con

l'intento di seguire più rigorosamente la regola di Francesco d'Assisi. Nel 1535 ebbe l'incarico di difinitore generale; l'anno seguente contribuì alla stesura delle nuove Costituzioni dell'ordine e nel 1538 fu eletto vicario generale. In quegli anni, crebbe anche la sua fama di predicatore che lo condusse in numerose città italiane: la sua predicazione si ispirava alla pietà francescana di derivazione bonaventuriana, si incentrava sulla passione e il beneficio di Cristo e condannava gli sfarzi mondani di chierici e laici con accenti savonaroliani.

La frenetica attività di predicatore lo condusse a Napoli, dove nel 1536 conobbe Juan Valdés, figura probabilmente determinante per la sua svolta religiosa, per quanto già circolassero sospetti di sue prediche non esattamente allineate con l'ortodossia cattolica. I primi scritti noti di Ochino, il *Dialogo in che modo la persona debbia reggere bene se stessa* e il *Dialogo della divina professione*, sono certo datati non casualmente al 1536 ed esprimono idee vicine al pensiero del teologo spagnolo. Nel 1539 fu invitato a Venezia da Pietro Bembo; qui tenne prediche in cui si faceva insistente il richiamo ai temi protestanti della grazia e della giustificazione per fede, sebbene solamente pochi avvertiti intellettuali cogliessero il rimando alle tematiche della Riforma. Nel 1542, i toni di una predica a Venezia, contenente un'appassionata difesa di Giulio della Rovere (arrestato durante la Quaresima dell'anno precedente per i contenuti della propria predicazione), attirarono nuovi sospetti su Ochino da parte del nunzio apostolico che ne sospese l'attività per tre giorni.

Nel luglio 1542, Ochino ricevette una lettera del cardinale Farnese: veniva richiesta la sua presenza a Roma per discutere di questioni relative ai cappuccini. Erano stati, tuttavia, da pochi giorni nominati i cardinali della neonata Congregazione del Sant'Uffizio e a Ochino, che a Firenze incontrò Pietro Martire Vermigli (anch'egli convocato a Roma), apparve chiaro che se si fosse recato al cospetto del papa sarebbe divenuto uno die primi illustri processati per eresia. A quel punto, nella casa fiorentina dell'amica duchessa Caterina Cybo, decise per la fuga spogliandosi del saio e dirigendosi verso nord in abiti secolari. Così scrisse: «Non potrie se non negar Christo o esser crocifisso. El primo non vorrie

fare, el secondo sì, con la sua grazia, ma quando lui vorrà. Andar io voluntariamente alla morte, non ho questo spirito hora. Dio quando vorrà mi saprà trovar per tutto»[49].

A settembre si trovava già a Ginevra, dove fu accolto cordialmente da Calvino. La sua improvvisa fuga creò un enorme scalpore nel mondo ecclesiastico italiano e fra quei laici che lo avevano acclamato come modello di fede e di virtù cattoliche. Il cardinale Gian Pietro Carafa, che paragonò la sua apostasia alla caduta di Lucifero, gli scrisse una lettera per convincerlo a ritornare sui suoi passi, senza sortire l'effetto desiderato. A Ginevra, Ochino si sposò con una esule lucchese da cui ebbe cinque figli. Nel 1545, mosso forse da difficoltà economiche e stanco die contrasti con il rigido sistema dottrinario calvinista, abbandonò Ginevra per trasferirsi prima a Basilea, e poi ad Augusta; qui gli fu affidato l'incarico di ministro della comunità italiana. Nel 1547, dopo la vittoria di Carlo v contro i protestanti della Lega di Smalcalda, Ochino, assieme all'amico Pietro Martire Vermigli, emigrò in Inghilterra e vi rimase fino al 1553. Dal 1555 al 1563 visse a Zurigo: le opere di quegli anni mostrano un progressivo allontanamento dalla teologia calvinista. Rimasto vedovo nel 1562 e cacciato da Zurigo, raggiunse Cracovia all'inizio del 1564, e da qui scelse di dirigersi in Transilvania ma, ormai ottantenne e malato, morì ad Austerlitz in casa del nobile veneziano Niccolò Paruta che lo ospitava. Con la sua morte scompariva uno die padri della tolleranza religiosa e della libertà di coscienza, uno die critici più acuti e originali die processi di confessionalizzazione che hanno caratterizzato la storia europea nel corso del Cinquecento.

5. Pietro Carnesecchi.
Un eretico alla corte dei papi

Pietro Carnesecchi nacque a Firenze nel 1508, membro di un illustre casato tradizionalmente alleato die Medici. Per questo motivo la sua carriera si svolse per lo più a Roma, all'ombra del papato mediceo di Leone x e di Clemente vii, che gli dimostrarono il loro favore con la concessione di numerosi benefici, pensioni e prebende. Ebbe infatti la carica di protonotario, fu candidato al vescovato di Treviso, e all'interno della Curia papale svolse con grande abilità il compito di segretario pontificio dal 1533. La corrispondenza con i nunzi a Venezia e in Germania e i rapporti personali che ebbe con alcune tra le figure più importanti del mondo intellettuale e religioso intorno alla corte papale, lo misero in condizione di conoscere da vicino i problemi politici e religiosi del suo tempo.

Con l'elezione di papa Paolo iii Farnese, Carnesecchi perse la protezione die pontefici, e probabilmente in quel momento maturò una crisi religiosa che lo condusse a lasciare Roma, ma non a rinunciare alla speranza di divenire vescovo. In questi anni costruì una rete di relazioni con Bernardino Ochino, con Vittoria Colonna e – a Napoli, all'inizio del 1536 – con Valdés e con Giulia Gonzaga, personaggi che avrebbero esercitato un influsso decisivo sul nuovo orientamento della sua vita. Tornato a Firenze, nell'autunno del 1536 vi ospitò Gian Matteo Giberti e Reginald Pole, in viaggio verso Roma per la riunione della commissione consultiva di riforma voluta da Paolo iii, che produsse il *Consilium de Emendanda Ecclesia*. Nella casa fiorentina si incontrarono Giberti e Bernardino Ochino, nonché la marchesa di Camerino, Caterina Cybo, protettrice del nuovo ordine die cappuccini. Erano incontri e conversazioni che spingevano per un rinnovamento della Chiesa che accogliesse anche le istanze della Riforma, ma in seguito si sarebbero trasformate per Carnesecchi in occasioni di sospetto degli inquisitori e di accuse di eresia.

Nie primi mesi del 1540, Carnesecchi fu nuovamente a Napoli: in città strinse rapporti più stretti con Valdés e con Giulia Gonzaga, rivide Ochino, conobbe Marcantonio Flaminio, Vittore Soranzo, Pietro Martire Vermigli e Galeazzo Caracciolo. Di quel gruppo di spirituali facevano parte i nomi più importanti e più noti tra gli

italiani che scelsero, di lì a poco, la strada del dissenso e del rifiuto della Chiesa romana. Il loro testo di riferimento nacque allora, proprio a Napoli, dalla rielaborazione che Flaminio fece del *Beneficio di Cristo*, il libro di Benedetto da Mantova che sarebbe stato stampato anonimo poco dopo. Nuovamente a Firenze nel 1541, Carnesecchi lesse l'*Institutio Christianae Religionis* di Calvino, datogli da Flaminio, e seppe della morte di Juan de Valdés. Il nucleo die suoi compagni di strada si ricostituì a Viterbo, dove Carnesecchi fu invitato dal cardinale Pole. La dottrina della giustificazione per fede costituiva la base dottrinale comune del gruppo, ma intorno a essa permanevano dissensi e discussioni su questioni teologiche di vario genere, come per esempio sulla penitenza, sul purgatorio e soprattutto sulla presenza di Cristo nell'eucarestia. Questi dibattiti non si traducevano in un'aperta rottura con la Chiesa di Roma, ma in un progressivo allontanamento, anche fisico, che condusse Carnesecchi a trasferirsi a Venezia nel 1542 alla ricerca di un ambiente più libero e aperto.

All'inizio del 1546, invitato da un breve papale a presentarsi all'Inquisizione a Roma, Carnesecchi si trasferì in un primo tempo a Firenze; da lì raggiunse Roma, dove, con l'aiuto di Cosimo i, poté ottenere la concessione di un'assoluzione extragiudiziale da parte di Paolo iii. La sua scelta era ormai quella della simulazione; intanto gli sviluppi contemporanie del concilio di Trento davano un duro colpo alla speranza che nella questione fondamentale della giustificazione ci fosse un avvicinamento alle tesi protestanti.

Nel 1547, Carnesecchi si trasferì in Francia e vi rimase per cinque anni come informatore per Cosimo i, ma svolse anche funzioni di mediatore tra l'ambiente di Margherita di Navarra e quello italiano di Flaminio e Giulia Gonzaga. Tornato in Italia nel 1552, vide svanire le ultime speranze di un'elezione al papato di Pole o di Morone, e fu travolto dall'azione inquisitoriale dispiegata dal neoeletto Paolo iv. Convocato nel novembre del 1557 a Roma, dove già era stato incarcerato il cardinale Morone, cercò di ottenere il trasferimento del processo a Venezia, dove viveva. Ma il 24 marzo 1558, l'Inquisizione romana lo dichiarò contumace e il 6 aprile 1559 fu condannato a morte. Carnesecchi tornò a Roma a seguito dell'elezione di Pio iv, e nel 1561 ottenne la riapertura del processo

e la piena assoluzione nonostante l'opposizione dell'inquisitore Michele Ghislieri. Quando l'inquisitore, però, fu eletto papa col nome di Pio v, la sorte di Carnesecchi e del suo gruppo fu inevitabilmente segnata: lo stesso Cosimo i de' Medici non poté nulla, poiché il caso divenne il banco di prova delle relazioni di Firenze con Roma, e il 26 giugno 1566 Carnesecchi fu consegnato al maestro del Sacro Palazzo, il frate Predicatore Tomás Manríque, inviato per l'occasione a Firenze. Il pontefice mirava a una condanna esemplare, ma ciò non impedì che il processo si svolgesse regolarmente. Gli atti sono un documento prezioso che permette di seguire le due diverse strategie: quella del tribunale, che contestò all'imputato la sua condotta nie precedenti processi e le sue frasi nelle lettere sequestrate (da cui ricavò precise affermazioni dottrinali); e quella dell'imputato, che con abilità, cultura, ricchezza di argomenti ed eleganza non rinunciò mai a difendersi.

Attraverso le sue deposizioni e i documenti contestatigli si intravedono un intero gruppo sociale e un'epoca di speranze, di dubbi, di discussioni ad alto livello intellettuale, ma anche di sistematica scissione tra convinzioni e comportamenti. Nonostante un estremo tentativo di Cosimo i di salvare il suo concittadino, il 16 agosto 1567 la sentenza di morte fu letta davanti alla folla che gremiva la basilica di Santa Maria sopra Minerva, ma venne eseguita solamente domenica 21 settembre. L'esecuzione fu differita perché Pio v era disposto a commutare la sentenza di morte nel carcere perpetuo, in cambio di una confessione di colpa che permettesse all'Inquisizione di riaprire il processo contro il cardinale Morone. Carnesecchi non accettò e l'esecuzione fu fissata per il 1° di ottobre. Il condannato si recò al patibolo elegantemente vestito e ironizzò sull'abito imposto agli eretici, da lui definito una «mascherata di carnevale»[50]. Decapitato, il suo corpo fu poi consumato dal rogo.

6. Pietro Manelfi. Il tradimento e la caccia agli anabattisti italiani

Pietro Manelfi nacque intorno al 1519 a San Vito di Sinigallia nelle Marche; ordinato sacerdote, agli inizi degli anni Quaranta conobbe ad Ancona Bernardino Ochino. In questi anni si avvicinò alle concezioni protestanti meditando la Sacra Scrittura, le annotazioni di Melantone sopra il Vangelo di Matteo e alcune opere di Lutero, tra le quali il commento all'*Epistola ai Galati*. Nel 1542 si convertì definitivamente al protestantesimo e smise di adempiere alle proprie funzioni sacerdotali, promuovendo un'azione di proselitismo diretta a parenti e amici. Denunciato presso il cardinale Rodolfo Pio da Carpi, legato pontificio nella Marca Anconetana, fuggì a Vicenza e vi rimase per tre anni, quindi si spostò a Padova dove frequentò gli ambienti eterodossi locali.

Come ministro itinerante, per circa due anni svolse un'intensa attività entro i domini veneziani – in particolare a Treviso, Rovigo e in Istria –, nello Stato della Chiesa e in terra estense. A Bagnacavallo Manelfi eluse un tentativo di cattura da parte delle autorità ducali e riuscì a fuggire a Ravenna. Da qui fu inviato a Venezia in casa di Agostino Abioso, un altro medico di simpatie protestanti. Alla fine degli anni Quaranta, si recò a Firenze, Pisa e Lucca, ritornando nella città lagunare, per poi recarsi ad Asolo, Cittadella, Verona e Vicenza. A Firenze, presumibilmente all'inizio del 1550, conobbe e frequentò gli anabattisti Tiziano, Giuseppe di Giovan Maria Sartori da Asolo e il maestro di scuola Lorenzo Nicoluzzi da Modiana. Dopo un periodo di incertezze, si convertì all'anabattismo a Ferrara a opera di un ex canonico regolare, Giuseppe da Vicenza. Qui fu ribattezzato da Tiziano, poco prima di recarsi a Vicenza con alcuni correligionari, tra i quali l'ex carmelitano Francesco da Lugo. A causa di profonde divergenze in materia cristologica, gli anabattisti indissero un concilio celebrato nel settembre 1550 a Venezia; l'ipotesi più probabile è che Manelfi

non vi partecipò o al più vi svolse un ruolo defilato. Conosciamo tuttavia, almeno in linea di massima, i suoi orientamenti dottrinali che, oltre a negare la natura divina di Cristo, lo avrebbero indotto a predicare attivamente la concezione del sonno delle anime. Tra le sue letture del periodo vanno ricordate *Le cento e dieci divine considerazioni* di Juan de Valdés, che trasmise manoscritte da Padova a Basilea, recapitandole a Pier Paolo Vergerio. Tra gli ultimi mesi del 1550 e gli inizi del 1551 Manelfi, intento a raccogliere denaro per favorire la propria causa, proseguì l'attività di apostolato all'interno del territorio veneziano, rivolgendosi soprattutto a medici, maestri, parroci e contadini. Durante l'estate 1551 si recò ancora presso le comunità di Ferrara, di Padova e di Vicenza; nel medesimo periodo fu chiamato a Verona da Bartolomeo della Barba; poco dopo fu incaricato di visitare le chiese anabattiste di Ferrara, della Romagna e della Toscana. Ma mentre si trovava a Ravenna decise di autodenunciarsi al Sant'Uffizio, poiché sapeva bene che in base alla bolla *Illius qui misericors*, promulgata da Giulio iii il 29 aprile 1550, gli sarebbe stato concesso il privilegio di un'abiura privata, in cambio della delazione die corrie. Non è del tutto chiaro se la scelta di abbandonare le proprie posizioni fosse determinata anche dal timore di essere punito dai compagni di fede per un furto precedentemente commesso. Il 17 ottobre 1551, Manelfi si presentò all'inquisitore di Bologna, il domenicano Leandro Alberti. Nel primo costituto rilasciato nella città felsinea testimoniò la presenza di eretici a Piacenza, Brescia, Cremona, Crema, Bergamo, Venezia, Vicenza, Verona, Padova, Treviso, Udine, in varie località dell'Istria e della Dalmazia e in generale nel territorio della Repubblica di Venezia. Nell'Italia centrosettentrionale ricordò Ferrara e alcuni centri limitrofi, Modena, Bologna, Castel Bolognese, Imola e, più a sud, Firenze, Pisa, Borgo a Buggiano e Montevettolini.

Dopo l'abiura privata e l'imposizione di alcune penitenze, fu inviato a Roma per proseguire le proprie confessioni. Nel corso di tre lunghi interrogatori, rilasciati nie giorni 12, 13 e 14 novembre 1551, prima davanti a Girolamo Muzzarelli, maestro del Sacro Palazzo, poi ai cardinali inquisitori, rivelò l'identità di un gran numero di anabattisti e luterani sparsi in varie città italiane,

indicando quasi sempre la loro professione. In quest'occasione depose di aver partecipato al concilio anabattista tenutosi in laguna nel 1550, amplificandone l'importanza, la durata e i partecipanti, probabilmente per andare incontro ai desideri die giudici di fede, che cercavano i mezzi per intimorire e spingere alla repressione le riottose autorità veneziane. Come ricompensa per i servizi resi, nel maggio 1552 il Sant'Uffizio assegnò a Manelfi uno stipendio mensile: si tratta dell'ultimo dato biografico di cui disponiamo. Il guadagno dell'Inquisizione fu certamente più elevato: la distruzione quasi completa delle comunità anabattiste in tutta la penisola. Sopravvissero singoli aderenti al movimento, ma quelli che fuggirono nie Grigioni e in Valtellina non riuscirono a ricostruire comunità organizzate. Alcuni veneti scapparono in Austria e alcuni anni dopo, nel 1557, scoprirono le comunità hutterite in Moravia; altri si rifugiarono in Transilvania e Polonia.

7. Fanino Fanini da Faenza. I protestanti nel ducato estense

I signori d'Este avevano il dominio diretto del ducato di Modena ed erano feudatari del papa per quello di Ferrara. Sebbene fossero profondamente legati ai pontefici, e certamente cattolici, nel corso del Cinquecento guardarono con benevolo interesse alle novità religiose, o quantomeno si mostrarono poco disposti a reprimerle con durezza. Tuttavia, il Sant'Uffizio era turbato dalla presenza di riformati a Modena e dalla palese protezione offerta dalla duchessa Renata di Francia, moglie di Ercole II d'Este. Alla fine, le pressioni die cardinali e dello stesso pontefice convinsero il duca che il controllo dell'eresia, e della propria sposa, fossero negli interessi del casato.

A Modena tra il 1544 e il 1554 si tennero una settantina di processi che nella maggior parte die casi si conclusero con l'abiura, mentre a Ferrara, Renata di Francia cercava ancora di accogliere pensatori riformati, prodigandosi anche per salvare gli eretici condannati.

Il caso Fanino Fanini

È in questo quadro che si compì la vicenda del fornaio Fanino Fanini di Faenza, che probabilmente si avvicinò alle idee protestanti nel 1538 ascoltando nella sua città le prediche di Bernardino Ochino. Fanini da quel momento si dedicò a un'intensa attività di propaganda, tanto che nel 1547 subì un primo processo inquisitoriale a opera di Alessandro da Lugo. Il fornaio abiurò e fu liberato, ma bandito da Faenza e dai domini pontifici; tuttavia, intensificò la sua predicazione in Romagna, divenendo «capo di setta», insieme con Barbone Morisi e Giovan Matteo Bulgarelli. Dalla documentazione inquisitoriale risulta che la sua propaganda si fondava sulla proposta di molti libri eterodossi e delle principali dottrine riformate: gli interrogatori delle suore del convento di Santa Chiara di Bagnacavallo la mostravano molto persuasiva. Nuovamente arrestato nel febbraio 1549, Fanini rifiutò fermamente di ammettere i propri errori religiosi, e a settembre fu raggiunto nel carcere di Ferrara dalla condanna a morte per impiccagione e rogo. Nie diciotto mesi che intercorsero tra l'arresto e l'esecuzione della condanna, avvenuta il 22 agosto 1550, il processo divenne un caso sia nell'ambito della repressione inquisitoriale, in virtù del ruolo di spicco rivestito dal fornaio nel movimento ereticale, sia nella politica attuata dal duca per la difesa della propria autonomia giurisdizionale da Roma.

Ercole II intraprese un fitto lavorio diplomatico per riportare sotto il controllo ducale il processo e mitigare la pena, finché i sospetti di eresia, cui era fatta oggetto la moglie, lo indussero a piegarsi alla volontà papale e a fare eseguire la sentenza. La morte di Fanini

segnò, tuttavia, l'inizio della fortuna della sua vicenda sul piano propagandistico: la sua condotta inflessibile durante il processo e l'esecuzione della condanna furono subito sfruttate, nella lotta contro Roma , dalle opere di Francesco Negri e di Giulio da Milano come modello di fermezza di fronte all'azione repressiva del Sant'Uffizio, come testimonianza lampante dell'efferatezza della Chiesa cattolica, ma anche come proposta alternativa alla dissimulazione attuata da molti riformati italiani. Il suo nome, assieme a quello di Domenico Cabianca da Bassano, giustiziato a Piacenza nel 1550, venne inserito nel martirologio della Riforma pubblicato da Jean Crespin a Ginevra nel 1560.

Giorgio Rioli, detto il Siculo

Nie medesimi anni, a Ferrara veniva condannato a morte Giorgio Rioli detto il Siculo, un monaco benedettino, profeta e visionario della tolleranza religiosa. La sua esecuzione passò sotto silenzio anche nel mondo protestante, poiché le sue idee preoccupavano ugualmente cattolici e riformati. Rioli, infatti, era sostenitore di un forte spiritualismo e riteneva fosse lecito, per gli aderenti alla Riforma, adattarsi alle pratiche cattoliche, mentre ai suoi più vicini e fidati discepoli insegnava una misteriosa dottrina che sosteneva essergli stata rivelata direttamente da Cristo. Le sue idee ebbero grande successo nell'ambiente benedettino, ed erano ben viste dal cardinal Pole, ma avversate dai protestanti italiani perché opposte al loro consiglio di fuggire all'estero o difendere le proprie idee fino al martirio. Arrestato e processato, in un primo momento accettò di ripudiare le sue idee, però in occasione della solenne cerimonia si rifiutò di proferire formale abiura. Per quale motivo, dopo una vita passata a sostenere la licietà della dissimulazione, avesse scelto la via del martirio, rimane oscuro. Rioli fu strangolato in carcere nel marzo 1551, in segreto e senza i conforti religiosi.

Alla metà del decennio, le pressioni su Ercole II avevano di fatto posto fine alla presenza ereticale a Modena e Ferrara. Renata,

rimasta vedova nel 1560, tornò in Francia pur continuando a professare le idee della Riforma. Nonostante la fedeltà dimostrata, alla fine del Cinquecento gli Este dovettero restituire Ferrara allo Stato della Chiesa e spostare la capitale a Modena, accontentandosi di un territorio significativamente ridotto.

8. Olimpia Morata.
L’umanista costretta alla fuga

Figlia di Fulvio Pellegrino Morato e Lucrezia Gozzi, Olimpia Morata nacque nel 1526 a Ferrara. Fu educata dal padre umanista e insegnante di grammatica presso gli Este, diventando così compagna di studi della principessa Anna, figlia di Renata di Francia. Il circolo formatosi attorno a Renata era allora all’avanguardia, e Olimpia, appena quattordicenne, componeva in latino e in greco e assorbiva tanto gli stimoli culturali quanto la tensione al rinnovamento religioso presenti alla corte ferrarese. Renata di Francia aveva raccolto le aspettative di larga parte degli evangelici italiani, ma le accuse di eresia costrinsero molti degli intellettuali ad abbandonare Ferrara in ondate successive, a partire dal 1548. Quello stesso anno, Olimpia perse il padre e, caduta in disgrazia agli occhi della duchessa di Ferrara, non ebbe più alcun sostegno a corte. Nel 1550 sposò il medico tedesco Andreas Grundler, con il quale partì per la Germania, dove già era conosciuta e apprezzata come erudita e umanista.

Nel suo *Epistolario*, pubblicato postumo nel 1558, raccontava il dolore di aver dovuto abbandonare amicizie e affetti, ma ormai a Ferrara, con l’esecuzione di Fanino Fanini nell’agosto del 1550, il clima era cambiato e il rischio di essere accusati di eresia troppo grande. Giunti a Schwienfurt, patria del marito, gli sposi iniziarono

una vita tranquilla: Andreas esercitava la professione di medico municipale, Olimpia traduceva in greco e componeva in latino pensando con nostalgia all'Italia e alla persecuzione die protestanti nie domini degli Este. Così scriveva alla sorella Vittoria: «Ho saputo che a Ferrara infieriscono crudelmente contro i cristiani. Non risparmiano né i sommi né gli infimi; alcuni sono vinti, altri sono cacciati, altri costretti alla fuga»[51].

La pace in Germania, però, era destinata a durare poco. Nel 1553, Schwienfurt fu occupata dalle truppe protestanti e in seguito presa dagli imperiali di Carlo v: molti degli abitanti furono uccisi o morirono di stenti, ma Olimpia e Andreas riuscirono a salvarsi. La Morata leggeva la sua vicenda in una chiave teologica, poiché nella loro miracolosa salvezza vedeva l'intervento di un Dio misericordioso che non abbandona i suoi figli. In un'epoca di travagli e conflitti, sosteneva la necessità di perseverare nella fede, che era una ineluttabile scelta di coscienza, e combatteva strenuamente ogni idea di nascondimento e ogni forma di simulazione: l'obbedienza a un Dio generoso e potente significava, come per i primi cristiani, il martirio o la fuga verso un doloroso esilio. Olimpia e il marito trovarono rifugio nel 1554 a Hiedelberg; qui, l'umanista cercò di rientrare in possesso di una parte della sua biblioteca e progettò la scrittura di nuove opere dall'impianto prevalentemente teologico, ma, già malata, morì il 26 ottobre 1555. Le sue opere vennero poste all'Indice.

9. I Sozzini. Una famiglia di dissidenti tra Siena, Bologna e l'Europa

Cornelio

Cornelio Sozzini, figlio del giurista senese Mariano, fu al seguito del padre prima a Padova e poi, dal 1543, a Bologna dove nel 1553 sposò Francesca Avoleo; una clausola dell'atto dotale stabiliva che Sozzini sarebbe entrato in possesso della dote di ben siemila scudi soltanto alla morte del suocero. Nell'estate di quello stesso anno, Mariano fu sottoposto a un'indagine condotta dall'inquisitore di Bologna, Reginaldo Nerli da Mantova, e dal priore del locale convento di San Domenico, Piermartire da Lugano, attentamente seguita dagli inquisitori generali. All'inizio del 1554 Girolamo Muzzarelli, uomo di fiducia di Giulio iii, chiuse la vicenda con una «correzione segreta», senza un processo formale né umilianti penitenze pubbliche, su ordine del pontefice. Alla morte di Mariano, avvenuta nel 1556, i figli, da tempo nelle mire dell'Inquisizione, decisero di trasferirsi a Siena. L'operazione richiese qualche tempo, dato che, per evitare possibili provvedimenti di confisca, trasferirono anche gran parte del loro patrimonio ereditario. Nel 1557 i fratelli Cornelio, Camillo e Celso e il loro nipote Fausto furono costretti a promettere al vescovo di Bologna che sarebbero comparsi davanti al suo tribunale a ogni richiesta, sotto pena di duemila scudi. Il 26 settembre dell'anno seguente, l'inquisitore di Bologna Eustachio Locatelli vietò agli agenti bolognesi di Cornelio, che risiedeva ormai a Siena, di vendere i beni del loro principale, in vista di un sequestro o di una confisca. Di lì a poco, infatti, Cornelio e Camillo vennero citati a comparire di fronte al tribunale entro l'aprile del 1559; questo primo procedimento, chiuso con una condanna in contumacia, non ebbe seguito, soprattutto a causa delle vive proteste del duca Cosimo de' Medici. La situazione si complicò quando, nel 1560, l'inquisitore di Siena arrestò e processò il maestro di scuola bolognese Paolo Cataldi, giunto nella città toscana al seguito di Cornelio. Dalle sue confessioni emerse l'adesione al protestantesimo di Cornelio, Camillo e anche del loro fratello naturale Dario, iniziata a Bologna e continuata poi a Siena.

Mentre Camillo e Fausto si diedero alla fuga, Cornelio fu arrestato il 17 settembre. Inviato a Firenze per ordine del duca Cosimo, fu interrogato dal nunzio apostolico, dal vicario arcivescovile e dall'inquisitore; nel marzo 1561 fu estradato a Roma. Nel frattempo, Camillo e Lelio in Svizzera, e Fausto in Francia, diffusero tra gli amici riformati le notizie sulle vicende giudiziarie della loro famiglia, che ebbero risonanza europea; l'anno seguente, Cornelio abiurò a Roma e in seguito tornò a Bologna, dove rimase fino al 1564. L'ufficio inquisitoriale, però, non lo perse mai completamente di vista: nel 1574, una nuova denuncia non ebbe seguito, ma nell'ottobre del 1578, una più grave delazione portò al suo arresto a Venezia. Il Sant'Uffizio si aspettava di acquisire importanti informazioni sui gruppi eterodossi ancora attivi nelle città da lui frequentate (in particolar modo Bologna e Siena). Dopo un dibattito, il Consiglio die Dieci decise di acconsentire alla richiesta di estradizione, e nel dicembre Sozzini fu inviato a Roma. Di questo ultimo processo si sa poco e non è chiaro come si concluse; certamente Cornelio, in quanto relapso, venne sottoposto a tortura e con ogni probabilità morì entro il 1587, quando il nipote Fausto scrisse da Cracovia una lettera a Porzia, figlia di Cornelio, in merito all'eredità del padre.

Lelio

Figlio di Mariano e fratello di Cornelio, nato nel 1525, non ancora ventenne Lelio Sozzini era controllato dal Sant'Uffizio: il tribunale, infatti, aveva scoperto che frequentava un piccolo gruppo composto da giovani – in prevalenza studenti e di condizione sociale elevata, ma anche artigiani – che discutevano di argomenti religiosi controversi sostenendo idee eterodosse. A Padova dal 1544, stimolato dal contatto con gli ambienti ereticali della città in cui si stavano diffondendo dottrine anabattiste, si convinse della necessità di uno studio approfondito della Scrittura che contemplasse anche l'apprendimento dell'ebraico. Nel 1547 si trovava a Bologna, e fu

qui che si avvicinò ai dissidenti che si ispiravano all'insegnamento di Bernardino Ochino e di Camillo Renato. Durante le sessioni bolognesi del concilio di Trento, Sozzini prese pubblicamente posizione contro i padri conciliari e venne costretto ad allontanarsi dalla città: da quel momento, Lelio scelse di lasciare la penisola. Viaggiò a Chiavenna, poi a Basilea, Ginevra, Cracovia, Wittenberg e Zurigo, dove infine si stabilì e morì. Erede dello spirito dell'umanesimo italiano, ispirato dall'ideale di libertà nella ricerca della verità, pose ai suoi interlocutori quesiti filosofico-religiosi su diversi argomenti, come la resurrezione o la simulazione religiosa. Dopo il rogo di Miguel Servet, l'attenzione di Sozzini si concentrò sul problema della Trinità. Le sue affermazioni radicali suscitarono l'ostilità die capi delle Chiese riformate e, nel 1555, fu costretto a una professione di fede ortodossa. Ciononostante, poco prima di morire Sozzini compose la *Brevis explicatio in primum Iohannis caput*, un'opera in cui formulava le basi scritturali del suo antitrinitarismo, ripreso in seguito dal nipote Fausto.

Fausto

A causa della sua provenienza familiare, Fausto Sozzini fu preso di mira dall'Inquisizione già verso la fine degli anni Cinquanta. Quando nel 1560 suo zio Cornelio fu arrestato, si tenne nascosto per un certo periodo, per poi recarsi a Lione nel 1561, dove si occupò degli interessi commerciali della famiglia e si impegnò sempre di più nelle problematiche religiose. Alla morte dello zio Lelio, nel 1562, si affrettò a raggiungere Zurigo per prendere possesso delle carte del parente defunto, il cui pensiero ebbe un ruolo fondamentale nella sua formazione. Tra il 1563 e il 1575 si trovava in Italia: di questo lungo periodo si conosce poco, ma verosimilmente Fausto dovette dissimulare le sue idee poiché il Sant'Uffizio non si interessò a lui. Nel 1568 pensava di recarsi in Transilvania, dove aveva preso piede una forte Chiesa antitrinitaria guidata da Giorgio Biandrata; tuttavia, maturò la decisione solo nel

1575. Forse già tra il 1578 e il 1581, in occasione del processo allo zio Cornelio, il Sant'Uffizio tornò a interessarsi alle posizioni dottrinali di Fausto, ma iniziò a procedere contro di lui solo dal 1583, quando lui si trovava ormai in Polonia e rivestiva un ruolo di rilievo nella vita della locale chiesa unitariana. L'iniziativa partì dal nunzio Alberto Bolognetti, con un primo tentativo di riconciliazione prontamente rifiutato; a quel punto Fausto venne accusato dal nunzio presso il cancelliere Jan Zamoyski di avere espresso idee contrarie al potere politico, e fu così costretto a fuggire da Cracovia. Nel 1588, riuscì a riunire tutte le variegate componenti antitrinitarie polacche e a dar vita a un unico movimento, definito «sociniano» per la decisa importanza che vi assunsero le idee del riformatore italiano. Nello specifico, i principi fondamentali della sua dottrina erano: il primato della Scrittura interpretata filologicamente e secondo ragione; la negazione del valore salvifico della morte di Cristo (assunto quale modello di vita da imitare per la salvezza); l'individuazione delle leggi morali nel discorso della montagna; la difesa della libertà di coscienza; la negazione della preesistenza e della divinità di Cristo (sebbene venisse accettata la nascita da una vergine).

Nel 1589, il tribunale inquisitoriale di Siena avviò un nuovo processo contro Fausto: questa volta il tutto si svolse in assenza dell'accusato che, in quanto eretico e impenitente, subì la condanna a morte e la confisca die beni. Da quel momento, Fausto cominciò a pubblicare le sue opere firmandole apertamente con il proprio nome. Morì nel 1604 a Lusławice, a trenta chilometri da Cracovia, da cui era fuggito per evitare la persecuzione da parte die cattolici della città.

10. Vittore Soranzo.

Il protestantesimo nella diocesi di Bergamo

Appartenente al patriziato veneziano, Vittore Soranzo fu avviato alla carriera ecclesiastica, divenendo cameriere segreto del pontefice nel 1529. Rimase a Roma fino al 1534, poi si recò a Padova dall'amico Pietro Bembo e tornò con lui nella sede pontificia quando Bembo venne nominato cardinale. Tra Roma e Napoli, entrò in contatto con gli spirituali di Valdés e successivamente fece parte della cosiddetta *Ecclesia> viterbiensis*, gruppo ispirato agli insegnamenti di Valdés, riunito intorno al cardinale Reginald Pole. Queste esperienze portarono Soranzo alla lettura degli scritti non soltanto di Valdés e die suoi discepoli o del *Beneficio di Cristo*, ma anche di opere più direttamente ispirate alla Riforma, come il *Sommario della Sacra Scrittura*, il *Pasquino in estasi* di Celio Secondo Curione, la *Traged intitolata del libero arbitrio* di Francesco Negri e altri libri di Lutero, Melantone, Martin Bucer, Ochino. Almeno dal 1543, inoltre, fu in corrispondenza con il bolognese Giovan Battista Scotti, uno die principali organizzatori del movimento eterodosso bolognese. Nel luglio del 1544 Bembo venne nominato vescovo di Bergamo ma, non intendendo risiedere nella città lombarda, ottenne che Soranzo venisse nominato suo coadiutore nella sede episcopale. Giunto a Bergamo nell'autunno di quello stesso anno, Soranzo iniziò a emanare una serie di provvedimenti di riforma della diocesi, ispirati oltre che da una volontà moralizzatrice nie confronti della decadenza della vita religiosa di chierici e laici, dagli orientamenti teologici maturati nelle precedenti esperienze. Favorì la diffusione di volgarizzamenti delle Scritture – ma anche testi eterodossi –, represse culti di santi giudicati superstiziosi, accusò di pelagianesimo i predicatori antiluterani, e affidò incarichi importanti a chierici in odore di eresia.

Alla morte di Bembo, nel 1547, Soranzo divenne vescovo di Bergamo, ma le voci sulla sua eterodossia giunsero ben presto a Roma, e nel 1550 il Sant'Uffizio incaricò l'inquisitore di Bergamo,

frate Domenico Adelasio, di raccogliere segretamente testimonianze sul suo conto e di trasmetterle a Roma. Il 28 agosto si avviò il processo informativo. Sulla base di queste e altre testimonianze raccolte a Roma, Verona e Venezia, Soranzo fu convocato da papa Giulio iii nella sede apostolica, dove giunse ai primi di febbraio del 1551; il 24 marzo, dopo una riunione degli inquisitori generali svoltasi di fronte al pontefice, fu imprigionato a Castel Sant'Angelo. Il processo a Soranzo, analogamente ad altri casi simili, contro vescovi e cardinali, contrappose la Congregazione del Sant'Uffizio e il papa, che vedeva la sua autorità scavalcata dallo strapotere degli inquisitori.

Inizialmente Soranzo negò le accuse ma, messo di fronte alle prove schiaccianti raccolte, nel giugno 1551 scrisse una prima lettera al papa in cui ammetteva le sue responsabilità, seguita a luglio da una confessione più dettagliata. Il 9 settembre, di fronte al papa e ai componenti del tribunale romano, abiurò le eresie di cui era stato giudicato colpevole. La sentenza lo condannò solo a un periodo di confino a Padova – a discrezione del papa – e ad altre penitenze salutari, ma non lo privò del titolo di vescovo. Si trattò certamente di un compromesso: data l'impossibilità di una soluzione extragiudiziale, la condanna per eresia veniva controbilanciata dalla mitezza delle pene. Soranzo venne rientegrato nelle sue funzioni nel 1554 e tornò a Bergamo l'anno seguente, senza però avere più piena responsabilità sul governo pastorale della diocesi.

L'ascesa al soglio pontificio del cardinale Carafa cambiò nuovamente la situazione. Il nuovo papa cominciò col convocare a Roma Giulio Agosti, il vicario di Soranzo nominato da Giulio iii, accusandolo di eresia e scomunicandolo. In seguito, nel 1557, il vescovo di Bergamo ricevette il medesimo invito: il rischio che correva era considerevole, date la precedente abiura e la concreta possibilità di essere considerato relapso. Le sue condizioni di salute e le pressioni del governo veneziano gli permisero di ottenere diverse proroghe, fin quando, in dicembre, non venne citato formalmente come contumace. Privato del titolo di vescovo nell'aprile 1558, morì pochi mesi dopo.

11. Pier Paolo e Giovanni Battista Vergerio. Il protestantesimo in Istria

L'Istria ricevette una sistemazione politica definitiva solamente nel 1521, con il trattato di Worms tra Carlo v e la Repubblica di Venezia: la zona veneziana comprendeva come sviluppo costiero il litorale che va da Muggia a Fianona e all'interno una serie di grossi centri (Pingue, Buie, Canfanaro, Valle, Montona, Dignano, Albona); la zona austriaca era formata dalla contea d'Istria (Istria nord-orientale) e da Trieste, libero comune sotto la protezione dell'impero.

L'Istria veneziana era retta da podestà, podestà-capitani e conti inviati nie centri maggiori da Venezia; la contea d'Istria veniva concessa in feudo, ma raramente il beneficiario vi si stabiliva, demandandone l'amministrazione ai capitani che risiedevano nie castelli di Pisino, Raspo, Cosliaco. Le frequenti lotte fra Venezia e l'impero avevano colpito soprattutto la parte montana della penisola istriana, travagliata anche dalle scorrerie die Turchi e da ricorrenti calamità come la peste e il diffondersi della malaria nel parentino e nella polesana. L'Istria, sia veneta sia asburgica, si trovava nel xvi secolo in condizioni economiche e demografiche disastrose: nel 1580 il visitatore apostolico Agostino Valier osservò come le varie carenze riscontrabili nell'arredamento delle chiese, la mancata celebrazione delle messe e l'ignoranza del clero fossero in larga parte imputabili alle reali condizioni economiche e alla povertà die luoghi. A fine Cinquecento, nonostante la sconfitta della dissidenza protestante nelle diocesi istriane, la situazione economica e culturale rimase abbastanza simile a quella die decenni

precedenti. Non è dunque possibile ricondurre esclusivamente alla scarsa preparazione del clero il diffondersi di idee riformate, né si può ritenere che ci fosse stato un reale allontanamento delle popolazioni locali dalla Chiesa di Roma. La testimonianza della vivacità del sentimento religioso è attestata, ad esempio per la diocesi di Pola, non soltanto dai lasciti a favore di chiese o istituzioni assistenziali, ma anche dall'esistenza di numerose confraternite che, coltivando campi o oliveti di proprietà e vendendone i prodotti, godevano di entrate che venivano spese per gli addobbi di altari e chiese, per la celebrazione di messe, per elemosine e per pranzi sociali in occasione di pellegrinaggi.

Le élite politiche e l'eresia

L'affermazione di tendenze eterodosse a Pola, Capodistria e Trieste (Parenzo e Cittanova ne rimasero fondamentalmente estranee) può essere ricondotta a un elemento unificatore della vita religiosa di queste tre diocesi durante la prima metà del XVI secolo: la loro cura, infatti, fu affidata a vescovi che, risiedendovi, manifestarono un appoggio attivo o passivo alle idee della Riforma. Questo appoggio variò negli anni e nelle forme, si innestò in un tessuto socio-politico-culturale profondamente diverso, ma in sostanza determinò in tutte e tre le diocesi un temporaneo successo delle tendenze eterodosse, favorendo da un lato la presa di coscienza da parte del basso clero e die fedeli del grave stato in cui versava la Chiesa, e dall'altro il collegamento con i centri diffusori delle idee della Riforma fuori dall'Italia.

Il 6 settembre 1536, Pier Paolo Vergerio fu nominato vescovo di Capodistria; già due anni prima, durante la sua nunziatura presso la corte di Ferdinando, fratello di Carlo V, in una lunga lettera a Pietro Carnesecchi esprimeva le sue pressanti preoccupazioni per il diffondersi di idee riformate in Istria. Poiché geograficamente prossima all'Istria, è opportuno considerare il diffondersi di dottrine protestanti a Trieste e, in tale prospettiva, la figura di Pietro

Bonomo, vescovo di Trieste dal 1501 al 1546. Negli anni Trenta, l'ormai anziano vescovo abbandonò certamente l'atteggiamento di intransigente difesa dell'ortodossia che lo aveva caratterizzato sin dai tempi del trattato di Worms del 1521, operando nella convinzione che si dovesse procedere a un profondo rinnovamento, superando le resistenze di un clero ignorante e corrotto e, quindi, sradicando dal popolo le pratiche superstiziose mediante la predicazione dell'originale messaggio evangelico. Quale che fosse effettivamente il pensiero del presule, non è inverosimile ipotizzare che l'umanesimo e l'apertura a idee di rinnovamento possano aver favorito già alla metà degli anni Trenta la circolazione e la diffusione di dottrine più eterodosse, come ricordato da Pier Paolo Vergerio nella già citata lettera a Carnesecchi:

> Or io intendo che fuori di Trieste uscita, questa peste è attaccata molto bene in un castello nominato Piran, dove pubblicamene alcuni ribaldi andavano contaminando gli animi di quelle simplici persone. [...] Io so bene che alcuni di quei scelerati di Pirano sono stati chiamati a Venetia per questa causa, ma so etiandio che più severità vi si doveria usar che non si usa.[52]

Vergerio si riferiva ai fatti del gennaio 1534, quando Marco Petronio, detto Caldana, Marco Antonio Venier e il maestro di scuola Giovanni Antonio Petronio erano stati arrestati e portati a Venezia per essere giudicati dal nunzio Girolamo Aleandro. Secondo l'accusa, avevano professato tesi apertamente luterane sul primato pontificio, sulla confessione e sul libero arbitrio. Nonostante il nunzio comunicasse a Roma che nella cittadina l'eresia covava almeno da quattro anni, e che a essa aderivano personaggi di rilievo, non riuscì a venire a capo dell'inchiesta per mancanza di testimonianze e prove sicure. Le idee ereticali continuarono a circolare a Pirano e l'Aleandro, ancora nel 1539, lamentava come i «ribaldi lutherani» la facessero da padroni nella zona poiché erano «i più grandi di quella terra», ovvero appartenevano alla ristretta oligarchia che aveva in mano gli organi di autogoverno cittadino. A Pirano, professare dottrine eterodosse significava anche ribadire l'autonomia della città rispetto alla vicina Capodistria, sede vescovile, respingere i privilegi die numerosi conventi della zona e, non ultimo, poteva anche rappresentare un atto di indipendenza

verso le autorità veneziane a difesa degli antichi diritti municipali. A questo proposito, lo storico Fulvio Salimbeni osserva come considerare la dominazione veneziana connaturata e naturale alla storia dell'Istria, portasse a creare: «un'immagine della storia moderna istriana tanto compatta e monolitica, tutta veneziana e italiana, che per quanto fascinosa e suggestiva, è decisamente sviante e fuorviante, proprio perché l'adesione popolare alla Riforma protestante è la prova più evidente di questo malcontento e ostilità verso la Dominante»[53].

I primi aderenti al protestantesimo provenivano tutti dal ceto intellettuale: come testimonia il gruppo di inquisiti di Pirano, erano medici, avvocati, maestri di scuola. Gli uomini di cultura appartenevano in larga parte a quegli antichi casati che fin dal xiv secolo si erano riservati l'accesso agli organi di autogoverno cittadino, escludendo il resto della popolazione. A metà Cinquecento, questa divisione tra le élite politiche e il popolo si era fatta ancora più forte sia per l'estinzione di alcune vecchie famiglie, sia per l'accresciuto peso demografico ed economico della classe subordinata. C'era, in effetti, un rischio reale che nella diffusione di nuove concezioni religiose si riproducesse la divisione dell'intera vita cittadina, ovvero che il ceto dominante, cui era più facile l'accesso ai testi in lingua latina d'oltralpe, facesse delle concezioni della Riforma uno strumento della propria supremazia, e lasciasse il popolo sotto il controllo del clero cattolico e nella consuetudine delle antiche superstizioni.

La vicenda non può essere affrontata considerando l'Istria limitatamente alla sua fascia costiera, veneziana e venetizzata: l'analisi dovrebbe in realtà comprendere anche la parte interna, sottoposta alla dominazione asburgica. Sarebbe quindi opportuno osservare l'Istria non solo in quanto affacciata sull'Adriatico, ma anche in quanto profondamente connessa ai Balcani e al mondo slavo e tedesco; cerniera tra mondo latino occidentale e slavo orientale, e non semplicemente baluardo dell'italianità contro la marea barbarica proveniente da est, come ha abituato a credere la storiografia nazionale tra Otto e Novecento. In questa prospettiva, risultano di grande interesse le lettere di Paolo Bisanti – vicario generale del patriarca di Aquiliea Giovanni Grimani tra il 1577 e il

1587 – scritte in occasione della visita pastorale in Slovenia e Carinzia, svolta per conto del patriarca tra il 1581 e il 1582. Il quadro che se ne ricava mostra la diffusione del protestantesimo in Slovenia, il dilagare della stampa eretica in volgare, l'ampiezza del fenomeno del concubinato die preti: fatti che riguardavano anche la regione interna dell'Istria.

Pier Paolo Vergerio e la Riforma

Un ruolo centrale nella diffusione del protestantesimo fu svolto da figure di vescovi che, proponendo dapprima ideali di riforma della Chiesa di Roma, scivolarono via via su posizioni più o meno apertamente eterodosse. Non è un caso che la diocesi di Parenzo, nella quale non operarono personalità di questo tipo, rimanesse estranea ai fermenti eterodossi del secondo Cinquecento.

Pier Paolo Vergerio fu vescovo di Capodistria tra il 1536 e il 1549, e a partire dal 1541 risiedette stabilmente nella sua diocesi. Purtroppo, del suo episcopato non ci è pervenuta alcuna documentazione, perciò non è possibile esaminare a fondo il suo operato. Molte informazioni, però, possono essere ricavate dal materiale relativo alle inchieste condotte su di lui tra il 1545 e il 1549 – comprendenti anche testimonianze favorevoli e alcuni lunghi *memoranda* presentati dai suoi procuratori – e dai suoi scritti.

Nie primi anni di episcopato, il presule si adoperò per liberarsi dall'obbligo di pagare una pensione di cinquanta ducati annui ad Antonio Elio, un capodistriano che serviva come segretario del nipote del pontefice, il cardinale Alessandro Farnese. Ci riuscì con non pochi sforzi, ma ciò gli costò molte simpatie a Venezia e all'interno della Chiesa. Alla fine del 1539, il Vergerio si recò a Roma, e durante quel soggiorno entrò per la prima volta in contatto con gli spirituali che sostenevano progetti di riforma religiosa: conobbe allora i cardinali Gasparo Contarini, Reginald Pole e Federico Fregoso, l'amico di Pole, Alvise Priuli, Luigi Alamanni e Vittoria Colonna.

L'incontro e l'adesione del Vergerio alle idee degli spirituali segnarono in modo determinante gli anni successivi al suo ritorno a Capodistria nel 1541, fino al momento della fuga nie Grigioni. Le scelte di riforma che portò avanti in quegli anni, probabilmente determinarono le successive modalità di diffusione del protestantesimo nella regione istriana: la sua azione mirò da un lato a migliorare la formazione del clero, dall'altro alla cura spirituale del popolo della sua diocesi. Vergerio si rivolse inizialmente a quelle istituzioni secolari e regolari che, oltre a necessitare di interventi in merito alla formazione e alla condotta morale die membri, minacciavano l'autorità del presule. Qualsiasi atto del vescovo avrebbe potuto tuttavia essere interpretato come un'indebita ingerenza tale da provocare appelli ad autorità esterne alla diocesi (i capi die loro ordini, il governo veneziano, il nunzio a Venezia e il papa o il suo entourage a Roma). Nel dicembre 1544, i rappresentanti del convento die frati Minori Osservanti di Sant'Anna, die frati Minori Conventuali di San Francesco, die terziari francescani di San Gregorio, die frati Predicatori di San Domenico e die Serviti di Santa Maria inviarono una lettera al nunzio apostolico Giovanni della Casa: anche se avevano lavorato assiduamente per istruire con la predicazione e la confessione, avevano riscontrato una forte e inaspettata opposizione in Pier Paolo Vergerio. «In questa città l'è episcopo Pietro Paulo Vergerio patriotto, lo qual doveria esser pastore gubernatore delle sue pecorelle, è devenuto destruttore, dissipatore et lupo rapace, perhò ch'el va disseminando per questa città et per la patria la prophana setta luterana»[54].

Certamente, nel 1544 le accuse di aperto sostegno al luteranesimo potevano avere qualche riscontro, ma è interessante rilevare come in tale lettera sia possibile ritrovare coloro che per primi erano stati oggetto dell'azione riformatrice del Vergerio. Già nel 1539, il governo veneziano era intervenuto a regolare i rapporti tra i frati di San Francesco e le suore di Santa Chiara su pressione di due emissari ufficiali di Capodistria – tra cui Girolamo Zanotto, cugino del vescovo – che avevano denunciato il comportamento scandaloso di frati e suore. Nonostante l'operato del Vergerio verso il clero secolare e regolare contribuisse a chiarire alcuni aspetti della sua

azione riformatrice, per ciò che concerne la diffusione di idee eterodosse in Istria, ebbe certo maggiori conseguenze la sua azione volta a eliminare credenze e pratiche religiose ritenute perversioni del credo essenziale della fede cristiana; in particolare, rivolse la sua attenzione al culto die santi, che impediva un vero ritorno a Cristo.

Vergerio voleva estendere la riforma religiosa a tutto il popolo, non limitandone cioè la diffusione soltanto alle élite politiche e culturali che per prime si erano accostate a queste istanze attraverso la diretta lettura di opere in latino. Il programma era certamente impegnativo: si dovevano combattere credenze e atteggiamenti radicati nel sentimento popolare, opponendo a esse un diverso modo di pensare. A Pirano si impegnò contro il culto die santi e fece rimuovere dal Duomo una statua di san Giorgio; analogamente si schierò contro le offerte che venivano tributate a un'immagine di sant'Anna particolarmente venerata dalle donne: «Dobbiamo spender il nostro in sostentatione de' poveri» dichiarò, «non in lampade e candele»[55]. Poteva essere un comportamento impopolare, e per tanti – forse la silenziosa maggioranza che non aderì in Istria alle idee della Riforma – lo fu, ma molti fedeli die ceti più umili assimilarono tale insegnamento. Lo stesso Vergerio ricorderà la vicenda di Pietro Cristofaro, noto a Pirano come Piero "callegaro", ne *Le otto difensioni* stampate a Basilea nel 1550:

> Un povero giovane de Pirano, chiamato maestro Pietro, cominciò andar a schola, et imparato che hebbe solamente un poco di grammatica, fu per gran povertà costretto a lasciar i libri, et diventar calzolaro; et maritatosi ha parecchi figliuoli et vive col suo sudore. Or questo poverello, sapendo leggere et intendere qualche poco in latino si havea comperato il libro degli Evangelii latino et volgare, et con questo s'aiutava ad intender qualche cosa di quello, et se lo leggeva spesse fiate con la sua brigatella.[56]

Nel 1546, prosegue Vergerio, gli stessi frati che avevano denunciato il vescovo si erano introdotti nella casa di Pietro Cristofaro: «Et li tolsero tutti due quei libri et li portarono via, dicendoli che andasse a tirare corame con i denti e molte villanie, ché a lui non stava bene leggere l'Evangelio»[57].

Dal 1546, Vergerio cominciò a scrivere e distribuire nel territorio

istriano molteplici copie di opuscoli manoscritti: in questo modo sollecitava varie riforme, in particolare l'abolizione di quelli che considerava abusi disciplinari (e non teologici). Nel 1548 scrisse il testo della svolta: *Della afflittione et persecutione fatta sopra quei di Capodistria*, primo opuscolo a stampa in cui si schierò apertamente con la Riforma. Dopo la fuga nie Grigioni, proseguì nella sua azione propagandistica pubblicando più di cento opuscoli italiani e latini in cui criticava la Chiesa Romana; tali testi, molto verosimilmente, ebbero ampia diffusione in Istria grazie all'azione dello stesso Vergerio, che cercò in ogni modo di favorirne la circolazione.

L'eredità di Pier Paolo e Giovanni Battista Vergerio

A Pola, Giovanni Battista Vergerio, nominato vescovo nel 1532, godette inizialmente dell'appoggio della curia romana, ma ben presto cominciò a ricercare sostegno in quegli ambienti, sia all'interno sia all'esterno della diocesi, che si adoperavano per la riforma della Chiesa. Già nel 1536, doveva aver preso coscienza dello stato della diocesi, poiché in quell'anno convocò il primo e unico sinodo pretridentino di Pola, di cui sfortunatamente non è rimasta traccia documentaria. In un processo dell'Inquisizione veneziana contro un sacerdote concubinario di Fianona, si fa esplicito riferimento agli statuti sinodali di Vergerio contro il concubinato; segno che il vescovo mirava realmente alla riforma della Chiesa polesana secondo i canoni tradizionali. Questo momento di riflessione sulla condizione delle istituzioni ecclesiastiche diocesane, cui una parte del clero secolare o regolare non poté sottrarsi, fu tra le cause del successivo diffondersi di posizioni più schiettamente eterodosse nel polesano, alle quali Vergerio dovette appoggiarsi per trovare sostenitori alle sue istanze di riforma.

Ad Albona, intensa fu l'opera del frate Minore Conventuale, Baldo Lupetina. Dopo la Quaresima del 1541, il frate venne denunciato

per aver predicato dottrine luterane nella chiesa cattedrale di Cherso, e nel 1543 fu condannato a cento ducati di multa e al carcere a vita. Da recluso, continuò a sostenere posizioni eterodosse cercando di far stampare e diffondere i suoi scritti; per questo nel 1547 fu nuovamente processato e condannato a morte (solo l'intervento diretto del doge gli salvò la vita). Il caso venne riaperto nel 1556, e il Lupetina subì l'espulsione dall'ordine e la condanna a morte per annegamento.

Originario di Albona, e nipote dello stesso Lupetina, fu anche Mattia Flacio Illirico, uno die più ardenti sostenitori e propagatori delle nuove dottrine luterane in Germania.

Rimane ancora da chiarire quale fosse l'atteggiamento del vescovo di Pola nie confronti della diffusione di tendenze eterodosse nella sua diocesi, ma nel processo intentato nel 1548 contro il canonico di Dignano, Pasqualino Velico, questi ammetteva di aver sostenuto opinioni eretiche perché idee non dissimili erano proprie del vescovo e di frate Baldo: è l'unica volta in cui si trovano apertamente accostati Giovanni Battista Vergerio e il Lupetina.

Nel 1548 Giovanni Battista Vergerio morì, proprio mentre il fratello Pier Paolo doveva preparare la fuga da Capodistria, poi attuata nie primi mesi del 1549. Altre realtà istriane, che nie decenni centrali del XVI secolo non ebbero ai vertici delle istituzioni ecclesiastiche figure di rilievo nell'ambito dell'evangelismo italiano, conobbero in maniera marginale il diffondersi di correnti di pensiero eterodosse. Nelle diocesi di Cittanova e Parenzo, la Riforma protestante raggiunse scarsissimi risultati, e di conseguenza pochi furono gli inquisiti. Per quanto riguarda la contea di Pisino, ovvero la parte asburgica dell'Istria, notizie relative allo sviluppo delle idee luterane sono molto scarse: solo nel 1560 si incominciò a parlare di protestantesimo, quando ebbe inizio un'intensa attività culturale e letteraria relativa alle traduzioni in lingua slovena e croata della Bibbia e delle opere die riformatori tedeschi.

Le concezioni espresse dal protestantesimo istriano erano molto varie e composite: si passava da posizioni legate allo spiritualismo italiano (come per i vescovi Bonomo e Vergerio nie primi anni di episcopato) a tesi in cui si confondevano idee calviniste e luterane, a interpretazioni dichiaratamente luterane come quelle di Baldo

Lupetina e Giovanni Battista Goineo, fino ad affermazioni di ispirazione anabattista. Nel 1551, Pietro Manelfi nominò nie costituti un «Pietro callegaro ministro della compagnia degli anabattisti»[58]. I seguaci dovevano essere dodici (o quindici) e il Manelfi – che li aveva esaminati a casa del calzolaio – osservò: «visitati et esaminatoli della loro fede [...] li ho trovati fermi anabattisti»[59]. Tra i sacerdoti processati nel 1549, prete Pasqualino Velico fu accusato di credere «che la Madonna havesse havuto altri fioli dopo il fiol de Dio, et che non fosse vergine»[60].

La Riforma cattolica

Nella seconda metà del XVI secolo, le vicende sociali e religiose della penisola istriana furono segnate dall'azione normalizzatrice della Chiesa romana: era necessario ripristinare l'ortodossia ed eliminare il dissenso religioso che, presente già dagli anni Trenta, aveva trovato ampia eco e sostegno nell'operato di Pier Paolo Vergerio. Le fasi dell'azione repressiva in Istria possono essere individuate sulla base delle date die processi avviati dal Sant'Uffizio: 1549-1550, 1558, 1580-1587. Nell'arco di un quarantennio, l'elemento comune a ciascuno die tre momenti è Pier Paolo Vergerio; in particolare, il primo intervento è immediatamente successivo alla morte di Giovanni Battista Vergerio e alla fuga nie Grigioni del vescovo di Capodistria. L'opera inquisitoriale era orientata a verificare la presenza, e nel caso a colpirli, di circoli legati a Vergerio e di idee di riforma della Chiesa che potevano essersi diffuse nelle diocesi di Capodistria e Pola. In questa prima fase, l'azione non pare essere stata eccessivamente dura, anche perché la posizione di Vergerio non si collocava all'interno di una confessione riformata ben precisa; dunque si cercò di identificare e correggere comportamenti e idee che non venivano ritenuti molto pericolosi, come inducono a pensare le vicende della prigionia di prete Pasqualino Velico, canonico di Dignano. In questi anni, oltre al processo contro Pier Paolo Vergerio, nella diocesi di

Pola il Sant'Uffizio avviò indagini contro numerosi canonici di Pola, Gallesano e Sissano, che certamente non si erano messi a capo di nessun movimento, ma avevano ascoltato e recepito il messaggio trasmesso da Giovanni Battista Vergerio al suo clero. Dalle testimonianze, dalle dichiarazioni degli imputati e dalle loro abiure, emerge come in larga parte questi sacerdoti accettassero la giustificazione per fede e rinnegassero la validità delle opere; rimane comunque poco chiaro fino a che punto fossero consapevoli di aderire alle idee della Riforma o semplicemente, con una formazione culturale quantomeno approssimativa, facessero proprie istanze di protesta verso i vertici del potere ecclesiastico.

Diversa è invece la fase che si avviò nel 1558 con la nomina di Annibale Grisonio a commissario speciale dell'Inquisizione e visitatore apostolico da parte di papa Paolo IV: una delle cause di questo provvedimento fu certamente il viaggio in Friuli di Pier Paolo Vergerio. Grisonio avviò una repressione incisiva e sistematica che chiudeva le porte a qualsiasi forma di dissenso, ormai non più tollerato, financo da parte delle strutture del potere territoriale. I parenti dell'ex vescovo che lo avevano incontrato nel castello di Duino furono processati, e due di loro condannati. Il Sant'Uffizio operò nella piena consapevolezza delle condizioni del clero: in virtù di esse si rese necessario un intervento coercitivo verso coloro i quali si erano macchiati del crimine di eresia o avevano svolto indegnamente la missione; poiché soltanto la restituzione di dignità, formazione e moralità alle gerarchie ecclesiastiche avrebbe consentito di normalizzare la vita sociale e religiosa istriana, chiudendo ogni possibilità di sviluppo a posizioni di dissenso ereticale. Gli atti di Annibale Grisonio offrono un quadro ancora molto critico per ciò che concerne, non tanto e non solo, la diffusione di istanze riformate in territorio istriano, quanto soprattutto lo stato delle istituzioni ecclesiastiche locali. A Capodistria, nel maggio 1558, durante i processi contro i seguaci di Vergerio, Grisonio raccolse informazioni contro sette preti e due frati per eresia, cibi proibiti e apostasia dell'ordine. Successivamente si spostò a Pinguente, Montona, Portole, Grisignana e Piemonte d'Istria, e in circa trenta casi esaminati, trovò ovunque preti concubinari con figli illegittimi; molti sacerdoti

ignoranti e irreligiosi, ma relativamente pochi con idee eretiche e libri proibiti. Complessivamente, Annibale Grisonio raccolse informazioni sul conto di 121 persone, istruì 53 processi, emise 8 sentenze di riconciliazione di eretici confessi, 29 sentenze contro preti concubinari e 9 di altro genere: si trattò quindi di un intervento condensato, agile e consistente operato con propri notai, in modo indipendente dalle strutture diocesane, e con il pieno appoggio delle autorità statali.

La terza fase di repressione del dissenso ereticale in Istria è inquadrabile tra il 1580 e il 1587, e prende avvio dalla visita apostolica di cui venne incaricato Agostino Valier nel 1579 con breve di papa Gregorio xiii. Tra gli scopi dell'incarico, c'era quello di fornire un nuovo quadro della situazione delle diocesi istriane, per poi poter procedere all'applicazione delle norme tridentine con la regolarizzazione della vita religiosa del clero e die laici. Gli atti fatti redigere dal Valier mostrano una situazione ancora particolarmente critica per ciò che riguardava la formazione e la condotta del clero secolare e regolare. Dagli interrogatori condotti dal visitatore emergono numerosissimi casi di sacerdoti poco preparati, concubinari e donnaioli in un contesto sociale di estrema povertà che coinvolgeva anche gli stessi enti ecclesiastici, spesso impossibilitati a garantire anche soltanto il sostentamento die chierici e quindi tantomeno la loro formazione o l'acquisto di testi per la liturgia. Molti die preti concubinari interrogati dal Valier erano anche sospettati di sostenere e diffondere idee eterodosse: in effetti, i più anziani risultavano essersi formati nel contesto delle diocesi istriane amministrate dai fratelli Vergerio; rimane incerto quanto fosse tenace in loro la consapevolezza di far parte di un movimento di Riforma di respiro europeo e quanto invece le idee eterodosse non dessero semplice eco a generiche istanze di contestazione die vertici del potere politico ed ecclesiastico, elaborate in un quadro culturalmente modesto e socialmente povero.

Lo studio die processi istruiti a seguito della visita del Valier, che in alcuni casi si protrassero per diversi anni, mostra nel territorio istriano dell'ultimo quarto del xvi secolo la permanenza di idee eterodosse e legami più o meno stabili tra un gruppo di riformati,

che trovava ospitalità presso Francesco Barbo – signore del castello di Cosliaco nella contea d'Istria austriaca –, e singoli eretici o gruppi nie territori veneziani della diocesi di Pola. Ad Albona il visitatore apostolico avviò il processo contro Giovanni Librić, un calzolaio che aveva preso parte agli incontri tenutisi nel castello di Cosliaco – ove si può parlare di una comunità religiosa organizzata, con un suo pastore, Matteo Zivčič, e con un suo rito eucaristico celebrato *more haereticorum*. A differenza di quanto avvenuto nie decenni precedenti, gli abitanti di Albona si mostrarono loquaci e, protestando l'innocenza della città, denunciarono il Librić rivelandone le credenze, le amicizie e le frequentazioni al castello di Cosliaco.

Dopo l'ondata die processi istituti tra gli anni Sessanta e Ottanta del XVI secolo, la presenza di posizioni eterodosse nella diocesi di Pola risultava ulteriormente ridotta a circoli sempre più ristretti, anche perché la maggior parte della popolazione aveva accolto favorevolmente l'interessamento dimostrato dalla Chiesa postconciliare. In tal senso, risulta interessante il lungo processo (1580-1586) al gruppo eterodosso di Dignano – cui Fulvio Tomizza dedicò l'affascinante romanzo *Quando Dio uscì di chiesa* –, che vide numerosi inquisiti appartenenti a due nuclie familiari e alcuni sacerdoti legati probabilmente alle idee di riforma diffuse dal vescovo Giovanni Battista Vergerio.

12. Giovanni Gerolamo Morone. Il cardinale sospettato di eresia

Giovanni Morone nacque a Milano nel 1509; suo padre Gerolamo era stato uomo di fiducia degli Sforza e, opponendosi per questo a Carlo V, era stato imprigionato nel castello di Pavia. La caduta dello

Stato di Milano segnò anche la fine del ruolo politico e sociale della famiglia Morone che, indebitatasi per pagare il riscatto di Gerolamo – morto nel 1529 –, finì in difficoltà economiche proprio quando Giovanni veniva nominato vescovo di Modena. A quel punto, per il giovane Morone la ricerca di una sistemazione conveniente nelle gerarchie ecclesiastiche divenne l'unica via capace di risolvere le difficoltà di un gentiluomo, cui la crisi degli Stati italiani aveva impedito di ripercorrere le orme paterne. Entrato in possesso della diocesi solo nel 1533, per l'opposizione degli Este alla sua nomina, da quel momento Giovanni avviò una difficile e delicata carriera nella Chiesa e divenne uno die protagonisti della crisi religiosa del suo tempo.

Morone aveva compiuto studi giuridici all'università di Padova attorno al 1524, quando vi studiavano uomini come: Pier Paolo Vergerio, Pietro Martire Vermigli, Vittore Soranzo, Alvise Priuli, Marcantonio Flaminio, Reginald Pole. In seguito, quando tra il 1528 e il 1533 fu a Roma per sostenere la causa per il suo episcopato, conobbe Pietro Carnesecchi, allora segretario del pontefice, e proprio Paolo iii, vedendo le potenzialità di Morone, gli propose una nunziatura a Vienna. Sin da questa prima esperienza in terra tedesca, Morone maturò l'idea della necessità di un concilio come strumento di pacificazione tra i cristiani, e rifiutò la violenza controversistica, convinto che il dialogo, e non la repressione, potesse porre fine alla crisi. Nel 1542, a soli trentatré anni, ottenne dall'imperatore il consenso alla convocazione di un concilio a Trento, e questo inaspettato successo gli valse la porpora cardinalizia. Tornato a Modena, si trovò ad affrontare il dilagare in città delle idee eterodosse sostenute da una delle comunità protestanti più numerose della penisola. Tentò gli strumenti della discussione e della persuasione per giungere a una ricomposizione senza interventi repressivi, facendo sottoscrivere segretamente una confessione di fede con pochi e semplici articoli, in modo da riassorbire in maniera indolore il dissenso religioso. È in quegli anni che si colloca la svolta religiosa di Morone, sempre più vicino al gruppo di Juan de Valdés; ciò portò a un progressivo cambiamento nel comportamento del cardinale sia nel suo atteggiamento pastorale, sia per la scelta die predicatori chiamati nella sua diocesi

(tutti processati per eresia nie decenni successivi). Nel corso degli anni Quaranta, intorno alla sua figura cominciarono a nascere anche i primi sospetti di eterodossia, in parte grazie alle informazioni raccolte in altri processi, come quello a Vittore Soranzo.

Nominato vescovo di Novara nel 1552, Morone scelse un atteggiamento più cauto: si impegnò nella riforma morale del clero diocesano e lavorò per smentire le accuse di eresia mosse a suo carico. Già dal 1549, il cardinale Carafa aveva cominciato a raccogliere informazioni contro il gruppo degli spirituali, utilizzate poi nel conclave che avrebbe dovuto segnare l'ascesa al soglio di Reginald Pole e che invece ne determinò la sconfitta; nel 1555 divenne addirittura papa sconfiggendo per pochi voti lo stesso Morone che, sebbene già denunciato al Sant'Uffizio, era sostenuto dal partito imperiale. Il nuovo pontefice Paolo iv lavorò con determinazione per raccogliere in segreto prove e documenti contro Morone, fino a ottenere, il 31 maggio del 1557, il clamoroso arresto del cardinale che fu rinchiuso a Castel Sant'Angelo. Il processo fu un momento di svolta decisivo nella Chiesa della Controriforma, ma anche il segno di una crisi politica promossa da un pontefice ostile agli Asburgo e al partito imperiale, di cui Morone era considerato autorevole esponente. Nie due anni di carcere, sia Filippo ii sia l'imperatore Ferdinando intervennero più volte in suo favore, anche se il partito imperiale era ormai al tramonto, così come il clima politico e culturale nel quale il cardinale milanese era cresciuto.

Morone fu liberato soltanto nel 1559, alla morte del Carafa, e riabilitato da Pio iv, che gli affidò la gestione dell'ultima fase del concilio di Trento, da lui portata brillantemente a compimento. In tutto questo dimostrò fedeltà assoluta alla Chiesa e al suo sostenitore Pio iv, tanto che alcuni storici come Hubert Jedin hanno negativamente posto l'accento sul suo estremo opportunismo politico. Certo è che il quadro politico europeo andava mutando rapidamente, e Filippo ii avviò nuove relazioni diplomatiche con gli Stati italiani; in particolare, il sovrano non condivise mai la completa riabilitazione di Morone e si oppose ripetutamente alla sua ascesa al soglio pontificio. Alla morte di Pio iv, fu perciò eletto l'intransigente inquisitore Michele Ghislieri, pienamente convinto

dell’eresia del cardinale.

Gli anni del pontificato di Pio v furono per Morone tra i più amari. Nel 1567 fu decapitato come eretico relapso l’antico amico Pietro Carnesecchi, il cui processo servì a raccogliere ulteriori prove sugli spirituali e su Morone stesso. Molti altri processi clamorosi si aprirono in quegli anni e numerosi roghi e lugubri autodafé si celebrarono a Roma. Pur continuando a essere un protagonista non secondario nella Curia papale per la sua grande esperienza di politica internazionale, Morone fu tenuto costantemente sotto la minaccia della riapertura di un processo. A Roma continuavano a circolare voci su di lui e su un suo imminente arresto, mentre il papa lo accusava pubblicamente di non essere «huomo da bene et che non viveva come conveniva ai cardinali, et [che] la casa sua era il recetto di tutti li heretici che secretamente erano in Roma»[61]. Un suo nuovo arresto e processo furono probabilmente evitati solamente dal fatto che, in tal caso, il papa avrebbe dovuto ammettere che il concilio di Trento da poco brillantemente concluso fosse stato portato a termine da un eretico conclamato. Anche Gregorio xiii si avvalse dell’esperienza di Morone che, ormai decano del Sacro Collegio, morì il 1° dicembre 1580.

13. I Grigioni e il Sacro Macello di Valtellina

Nel 1512, il ducato di Milano perse in modo definitivo tutta la zona ora ticinese, e a est la Valtellina con le valli annesse, i contadi di Bormio e Chiavenna e le valli Bregaglia, Poschiavo e Mesolcina. Questi territori alpini e subalpini si trovarono in una condizione particolare, poiché se si escludono la Mesolcina e la Bregaglia comprese nella diocesi di Coira, le zone restanti rimanevano legate

alla diocesi di Como, e in misura minore all'arcidiocesi di Milano. Ecclesiasticamente dipendevano dunque da ordinari diocesani risiedenti in un territorio che presso Reti e Confederati era considerato nemico. Con la diffusione della Riforma nella Confederazione, l'esistenza die baliaggi era un problema delicato, visto che nelle responsabilità di governo locale si alternavano cantoni cattolici e riformati. I cattolici si richiamavano alle decisioni della dieta di Baden del 1525, che conservava la religione antica sul territorio elvetico, mentre i riformati premevano per l'autodeterminazione delle comunità.

La pace di Kappel del 1531, che pose fine alla battaglia che aveva opposto i cantoni tra loro per motivi di fede, prevedeva il mantenimento di uno *status quo* che avrebbe dovuto garantire, almeno per legge, i cantoni cattolici. Fino al 1531, la popolazione die baliaggi italiani era rimasta fondamentalmente refrattaria alle nuove dottrine; fu solamente dopo la pace religiosa che apparvero più evidenti i segni di adesione alla Riforma. È il caso ad esempio di Locarno: qui si formò una numerosa comunità – con diramazioni anche a Lugano – che nel 1555 venne cacciata per la dura reazione die cattolici, e con l'imbarazzato consenso die cantoni protestanti, ma che sopravvisse clandestina grazie ai rapporti con la vicina Mesolcina che, soggetta alle Tre Leghe, godeva dell'assoluta parità confessionale tra cattolici e riformati. La vicenda locarnese dimostra che la Riforma non fu introdotta nie baliaggi italiani per iniziativa deliberata die cantoni protestanti, ma che vi penetrò da sud, con la diffusione delle inquietudini religiose italiane, portata da eretici italiani rifluiti nelle periferie o in fuga. Dall'Italia (da Roma e ancor più da Milano), il territorio die baliaggi era considerato l'ultimo baluardo contro la dilagante eresia: ciò spiega la strenua resistenza die cantoni cattolici a difesa della loro fede, nel tentativo di garantire stabilità confessionale a un'area di confine. Nel 1560, Carlo Borromeo venne nominato *Protector Helvetiae*, e nello stesso anno si svolse la nunziatura nella Confederazione da parte del vescovo di Como. La Chiesa tridentina doveva affrontare il fatto che le diocesi svizzere erano state spazzate via dalla Riforma. Come alle origini della diffusione del cristianesimo, il Borromeo cercò l'appoggio die grandi monasteri ma anche dell'attività missionaria

di cappuccini e gesuiti, tentando allo stesso tempo di curare la formazione del clero. Proprio in merito al clero locale, e alla prassi ormai consolidata che esso venisse nominato e stipendiato dalle comunità locali, l'arcivescovo di Milano dovette constatare come, sul terreno della difesa delle proprie prerogative, i cantoni cattolici erano non meno decisi di quelli protestanti. Per questo motivo, in epoca successiva il clero continuò a essere legato all'autorità civile, pur essendo controllato dai vicari foranie, che erano di fatto i rappresentanti in loco dell'ordinario diocesano.

Nel Siecento, il quadro di autonomie e rapporti fra autorità civili e religiose era destinato a mutare per le modalità stesse della Riforma svizzera: con la sua *teologia cittadina*, quest'ultima presupponeva il rafforzamento del ceto di governo locale e un aumento del suo controllo sulla campagna. Dovunque nel xvii secolo si assisteva a un processo di aristocratizzazione che consacrò il ruolo dominante delle città; da tale processo restarono fondamentalmente esclusi i baliaggi, che continuarono a esser considerati terre straniere, soggette e di frontiera. I rapporti di forza tra le confessioni nella Confederazione furono rovesciati nel 1712, quando Zurigo e Berna sconfissero in guerra i cantoni cattolici e imposero il principio della parità confessionale nelle regioni miste; in tal modo posero fine a una secolare vicenda di conflitti e affermarono la loro preponderanza nel corpo federale. Ne derivò un rinnovato interesse die cantoni riformati per i baliaggi italiani. E una specie di loro tardiva rivincita sui cattolici si profilò nell'epoca die Lumi, quando le élites protestanti della Svizzera si avviarono più speditamente di quelle cattoliche sulla via delle riforme, che tuttavia percorsero con molta circospezione. In quest'epoca, esponenti del riformismo protestante rivolsero la loro attenzione alla Svizzera italiana, imputandone l'arretratezza e il malgoverno o al fanatismo religioso e all'ignoranza che ne era la causa, o direttamente al cattolicesimo.

La Riforma in Valtellina, a Bormio e a

Chiavenna

Entrate a far parte del dominio grigione in epoca confessionalmente non sospetta, la Valtellina e i Contadi si trovarono ben presto ad avere a che fare con uno Stato in cui le idee della Riforma si erano diffuse in fretta a causa die rapporti economici delle Leghe con Zurigo. Le idee di Zwingli avevano trovato terreno fertile non soltanto per l'insofferenza verso un clero cattolico sovente inadeguato, ma anche a causa di motivazioni politiche e sociali. Come signore feudale era ancora potentissimo il vescovo di Coira, pertanto, le idee della Riforma si intrecciarono con istanze antifeudali che si diffusero nie difficili anni 1523-1526, quando tutto l'arco alpino, dalla Svevia al Tirolo, fu scosso dalla rivolta contadina. In questa complicata situazione, le Tre Leghe presero l'unica decisione che avrebbe consentito di non mandare in frantumi la fragile repubblica: riconobbero lo *ius reformandi* alle singole comunità, stabilendo la piena parità confessionale tra cattolici e riformati, con l'esplicita esclusione delle sette radicali. Questo il contenuto della libertà grigiona celebrata nel mondo protestante e considerata, invece, una pericolosa «libertà diabolica di vivere» dai cattolici. Se nelle Leghe le dottrine di Zwingli presero rapidamente piede, più complessa fu la situazione nelle valli di lingua italiana, dove la libertà confessionale alienò per sempre i nuovi signori dal clero cattolico. Intenzione delle Leghe non era solo tutelare le minoranze religiose, ma favorire in molti modi l'espansione delle idee riformate nelle valli. Resa necessaria dal fatto che l'autorità spirituale del vescovo di Como era posta fuori dai confini die Grigioni in uno Stato spagnolo, dunque nemico, questa politica si manifestò quando, negli anni Quaranta, furono accolti nelle valli linguisticamente italiane numerosi esuli per motivi di fede, provenienti dalla penisola. In realtà, le idee riformate in questi territori si diffusero in modo piuttosto limitato e quasi esclusivamente nel ceto intermedio colto e agiato (mercanti, notai e forse ecclesiastici), non tanto nel ceto nobiliare e neppure in quello popolare.

La chiusura del concilio di Trento e il nuovo vigore dell'azione

cattolica suscitarono preoccupazione nie governanti delle Leghe. Nel 1576 fu infatti decretato il divieto di accesso a ogni ecclesiastico straniero nelle valli italiane, cercando in tal modo di colpire al cuore la Chiesa della Controriforma nel suo tentativo di rinnovamento morale, culturale e pastorale del clero. Da un lato, c'era il problema di integrare le valli italiane all'interno della struttura federale delle Tre Leghe, anche attraverso la funzione di normalizzazione e controllo dell'elemento religioso; dall'altro, rimanevano intatte le ragioni delle popolazioni di queste valli sovente in aperto contrasto con il governo grigione, che commise l'errore di contribuire a far coincidere la difesa del cattolicesimo con l'identità valtellinese. Nel corso del Siecento, il rapporto tra le valli italiane e la Repubblica delle Tre Leghe rappresentò, dunque, la vicenda die difficili rapporti tra centro e periferia, tra ceto aristocratico e comuni rurali, resi ancora più problematici dalle differenze confessionali. A questo si sommarono le questioni relative al più ampio quadro politico internazionale, che trasformarono la Valtellina nel fronte sud die conflitti combattuti su vasti scenari. In tale prospettiva, la Spagna guardò con insistenza al problema religioso, valutando l'opportunità di sostenere la minoranza grigiona cattolica, soffocata dai riformati, e la maggioranza cattolica valtellinese: così gli interessi della Corona iberica vennero a coincidere con quelli della Chiesa di Roma (e in particolare della curia di Milano).

1620: il Sacro Macello di Valtellina

In Valtellina, l'insurrezione giunse dopo una lunga serie di episodi premonitori che mostrarono come la convivenza tra le due confessioni fosse andata progressivamente deteriorandosi con il contributo della politica spagnola, che manteneva stretti contatti con l'aristocrazia cattolica valtellinese. I congiurati volevano scuotersi di dosso il «giogo grigione» e allo stesso tempo, una volta per tutte, liberarsi die conterranie convertiti al protestantesimo,

considerati alla stregua di traditori. Fin dall'inizio, i rivoltosi furono animati dall'ardente desiderio di risanare la frattura che a volte divideva famiglie e comuni, minacciandoli di separarli definitivamente. Poiché in massima parte gli eretici si sarebbero rifiutati di abiurare la loro eresia, li si doveva uccidere o scacciare. Senza l'eliminazione di questa *ulcera*, la sollevazione della valle contro gli oppressori sarebbe rimasta incompiuta. Non ci poteva essere grazia per i conterranie riformati che avevano rinnegato chiesa e patria e che avrebbero continuato nella loro riprovevole condotta. Secondo i cattolici, gli evangelici avevano sempre goduto di un trattamento preferenziale da parte del principe, nell'amministrazione e davanti al giudice.

Nel luglio del 1620 Tirano insorse, seguita da Teglio e Sondrio: fu l'inizio di una strage che percorse tutta la valle colpendo i funzionari retici e le loro famiglie (ma anche gli esuli italiani che provenivano dalla vicina dominazione veneziana e in genere gli stranieri che risiedevano nel territorio). Noto come il sacro macello di Valtellina, fu indubbiamente, per la realtà della penisola italiana nella prima età moderna, l'episodio più cruento di soppressione di una minoranza confessionale. La sovranità e l'amministrazione grigione crollarono nel giro di tre giorni dall'inizio della rivolta; la persecuzione e l'eccidio degli evangelici proseguirono e terminarono solo quindici giorni dopo quando, secondo alcune stime, erano state uccise tra le quattrocento e le siecento persone. Diversi studiosi hanno rilevato la scarsa resistenza opposta dalle comunità protestanti di fronte agli eccidi: l'evidente sproporzione delle forze spiega l'impossibilità di contrastare efficacemente l'offensiva, ma non la sostanziale debolezza delle reazioni, che troverebbe invece parziale giustificazione nella volontà di martirio die riformati.

Mentre il massacro era ancora in corso, i ribelli presero tutte le misure necessarie per poter conservare la libertà politica e religiosa per la quale lottavano; in particolare, era essenziale l'adesione di Bormio alla causa, poiché con il passo di Santa Maria e lo Stelvio si creava quell'indispensabile anello di congiunzione del corridoio tra il lago di Como e il Tirolo, tanto desiderato dagli spagnoli. Ben diverso era però deporre i magistrati grigioni e uccidere i

protestanti, dal riuscire a difendere la libertà conquistata. Solo l'intervento spagnolo nelle battaglie al ponte di Ganda di Morbegno e vicino a Mantello, nell'agosto 1620, impedì ai Grigioni di debellare rapidamente la rivolta. Per la Spagna la situazione era più che favorevole, tanto che non mancarono raccomandazioni all'indirizzo di Madrid di non lasciarsi sfuggire di mano un simile vantaggio, anche a costo di una guerra. A Milano si stava pensando di sfruttare l'occasione per annettersi la Valtellina. La risposta die Grigioni, assieme agli alleati bernesi e zurighesi, non si fece attendere: entrati in Valtellina, gli evangelici vendicarono il massacro die loro correligionari profanando e incendiando le chiese cattoliche. La spedizione si guadagnò il poco onorevole appellativo di *Kelchkrieg* ("guerra die calici") e poco più di una settimana dopo venne sconfitta a Tirano.

Negli anni successivi, i tentativi die diplomatici spagnoli e di Milano di consolidare con trattati l'acquisizione *de facto* della Valtellina incontrarono presto resistenze, perché la Francia, Venezia e altri sovrani italiani, tra cui papa Gregorio xv, guardavano con diffidenza ai successi iberici nella valle dell'Adda. Una volta evidente che le truppe spagnole erano entrate in Valtellina per occuparla per un periodo indeterminato, iniziarono contromisure diplomatiche con cui perseguire l'obiettivo di sloggiare gli spagnoli dalla valle dell'Adda e, insieme, sbarrare loro questo corridoio. Nonostante all'inizio la Francia e gli avversari di Madrid avessero le mani legate, i governanti spagnoli si scontrarono con inattese difficoltà: i tentativi di giungere a un accordo con i Grigioni erano rimasti senza successo. Lo sforzo di dare una garanzia giuridica al controllo della Valtellina, riconosciuta da tutti, pervase la politica spagnola fino all'ultimo.

Passata a metà degli anni Venti sotto il controllo francese, la Valtellina veniva restituita ai Grigioni solo con la fine della guerra die trent'anni. Con il Capitolato di Milano del 1639, i cattolici videro riconosciuta l'unicità della loro confessione e il pieno rientegro dell'autorità spirituale del vescovo di Como; tuttavia i Grigioni si impegnarono per dotare i loro magistrati di diritti di sovranità che non erano più esercitati dalla Chiesa nemmeno in territori cattolici. Oltre al ripristino dell'immunità e della

giurisdizione ecclesiastica, gli spagnoli miravano a impedire la presenza fisica degli eretici in Valtellina. Laddove per opportunità politica tale progetto non era realizzabile, la loro presenza fu ridotta al minimo: la situazione geografica della valle rendeva impossibile una permanente *pulizia* del territorio dalla mala pianta protestante. Quel che si poteva fare era limitare molto e sorvegliare con attenzione l'andirivieni degli eretici, ragion per cui le relative disposizioni del Capitolato ebbero particolare rilievo. L'articolo 33 stabiliva che nessun protestante poteva trattenersi in Valtellina e nie due contadi, a eccezione die magistrati e di quei privati con proprietà nie Paesi sudditi. Ai podestà era permesso di restare solo durante la loro carica, ai proprietari riformati solo per un totale di tre mesi. Sebbene taluni valtellinesi ritenessero queste norme non ancora sufficienti, furono comunque soddisfatti della situazione: perfino agli amministratori grigioni non era concesso professare la loro fede durante il soggiorno in valle. Perché le norme confessionali venissero rispettate, la Spagna non si limitò a chiedere la vigilanza dell'ordinario della diocesi di Como: i Grigioni cattolici dovevano nominare ogni due anni un podestà della loro fede, cui spettava indagare circa le violazioni confessionali; il tentativo però di trasformare i cattolici retici in guardiani al servizio della Corona iberica si rivelò fallimentare. I Grigioni ottennero che a Chiavenna – poiché la Bregaglia protestante si trovava nelle vicinanze – i riformati potessero prendere domicilio pur senza esercitare la loro fede. In cambio, le Tre Leghe si obbligarono a mantenere nie Paesi dominanti uno *status quo* religioso e a curare che il clero locale, in particolare quello ordinario, potesse agire senza trovare impedimenti.

Negli anni successivi tornarono a stabilirsi illegalmente in Valtellina gruppi di protestanti che Madrid avrebbe voluto vedere espulsi, nonostante non avesse saldato i suoi debiti con gli svizzeri cattolici previsti dal Capitolato di Milano; la valle dell'Adda rimase una zona di confine, comunque sempre sottoposta ad attenta sorveglianza, dove sovente si attribuiva a minimi incidenti un peso molto maggiore di quello reale. Fino al termine del dominio grigione (1797), il trattato fu molte volte usato per minare la sovranità delle Tre Leghe: i valtellinesi fecero spesso ricorso al

pretesto dell'oppressione religiosa die Grigioni per perseguire in realtà altri obiettivi. Ancora nel 1762, mentre veniva stipulato il trattato di Milano, la laboriosa mediazione non si risolveva nie cinquantuno articoli del nuovo accordo. Ne fu infatti stipulato un altro, destinato a rimanere segreto, con il quale l'Austria rinunciava a fare pressioni per ottenere l'espulsione delle famiglie protestanti residenti in Valtellina, a patto che queste si limitassero a un culto in forma privata e che non se ne stanziassero di nuove.

14. I valdesi. Le valli del Piemonte occidentale tra cattolicesimo e Riforma

Nel XVI secolo, in Europa andarono definendosi non solo i confini politici, ma soprattutto quelli religiosi: da un lato mostrarono di essere permeabili in quanto continuamente interessati dal transito di uomini, merci, libri e idee, dall'altro, invece, la questione mise in luce il tentativo die poteri civili ed ecclesiastici di trasformare le frontiere in una garanzia del disciplinamento sociale da realizzare all'interno di uno spazio geografico. L'area alpina sabauda è stata, da questo punto di vista, luogo di confronto e scontro tra poteri diversi: regione contesa per la sua importanza strategico-militare, nonché luogo di isolamento per la lontananza dalle sedi delle autorità civili ed ecclesiastiche (Parigi, Torino e Roma). Va da sé che, proprio per la loro natura di incontro-scontro, gli spazi di frontiera sono fortemente instabili, motivo per il quale tale binomio va letto anche in un altro modo: compatibilità-incompatibilità.

All'interno delle vicende delle popolazioni occitaniche, dai contorni non sempre facili da definire, si colloca la più precisa

storia die valdesi in Piemonte. Oggi, quelle che nel corso dell’età moderna prenderanno il nome di Valli valdesi comprendono un’area a occidente di Pinerolo che si estende sulle valli del Pellice e di Angrogna, sulla bassa valle del Chisone, con appendici sui rilievi che culminano a Prarostino e nel vallone di Pramollo, e, infine, sulla valle Germanasca. Questi territori rappresentano il centro storico del valdismo moderno, ma sia nel passato, sia nel presente il dato geografico non si mostra altrettanto compatto e limitato, coinvolgendo in varia misura ambiti territoriali più vasti.

In assenza di documentazione che aiuti a chiarire modi e tempi del loro insediamento, non rimane che limitarsi a constatarne la presenza: eretici, valdesi e non, compaiono nel Piemonte occidentale dopo la metà del Duecento. Come scrive Grado Merlo:

> Fino a quasi tutto il Quattrocento i valdesi non sono i soli eretici in Piemonte, né le montagne rappresentano l’unico ambiente che li accoglie, né sono facilmente definibili le connotazioni dottrinali delle multiformi espressioni eterodosse. Le fonti in nostro possesso, tutte di origine inquisitoriale o connesse alla polemistica cattolica, tendono a comprendere le varie manifestazioni di non conformismo religioso sotto la generale etichetta di «valdese», anche se si tratta per lo più di fenomeni complessi in cui convergono apporti di diversa provenienza e natura, dal dualismo cataro al francescanesimo, dal Libero Spirito a un evangelismo pauperistico di difficile definizione. Le zone interessate sono molte: dalle valli di Lanzo fino alle valli del Cuneese, alle aree subalpine. Gli ambienti e i gruppi sociali coinvolti sono eterogenei: dall’aristocrazia agli artigiani, dai montanari ai contadini; dalle quasi città, quali Chieri, a piccoli villaggi della pianura e delle valli. Il tutto caratterizzato da una intensa mobilità geografica: dal piano alla montagna e, viceversa, da un versante all’altro delle Alpi.[62]

Tra xiii e xiv secolo si rafforzò l’azione inquisitoriale nelle valli, con momenti di maggiore o minore intensità repressiva. Agli inizi degli anni Ottanta del Trecento, il frate Minore, inquisitore Francesco Borrelli era assai attivo nella diocesi di Embrun, in cui trovò gli stimoli per procedere contro i valdesi dell’alta valle del Chisone, che pure era dipendente dalla diocesi di Torino, ma la cui popolazione risultava in stretto contatto con i valdesi di alcune valli minori del Delfinato. Con la collaborazione del castellano e del balivo di Briançon, nell’ottobre del 1384 fu raccolto un esercito – composto da qualche centinaio di cavalieri e di fanti di entrambi i

versanti delle Alpi Cozie – che devastò l'alta val Chisone e costrinse gli abitanti scampati all'eccidio, alla fuga o all'emigrazione, temporanea o definitiva.

Nel Quattrocento e nel Cinquecento, la situazione andò definendosi: il valdismo di area alpina si avvicinò all'ussitismo boemo, che pare aver fornito il supporto teologico-dottrinale a un movimento che era essenzialmente un modello comportamentale, ispirato a un evangelismo scarno e moralmente rigoroso. Pur avendo i loro predicatori itineranti (chiamati «barba»), i valdesi operavano in un clima di sospetto e repressione che non impedì loro di mantenere in vita un'organizzazione che collegava i valdesi delle Alpi occidentali, cisalpini e transalpini, con i confratelli della Provenza e dell'Italia meridionale. Nel 1487, i valdesi della dominazione sabauda e del Delfinato furono oggetto dell'ultima crociata interna alla cristianità: bandita da papa Innocenzo viii, intendeva colpire i «*Pauperes de Lugduno sive Valdenses*», della provincia ecclesiastica di Embrun e delle «*partes Pedemontanae*»[63], ma di fatto, in area subalpina si rivolse soltanto contro la valle Pragelato (alta val Chisone). I crociati, sotto il comando del luogotenente generale del Delfinato Hugues de la Palud, in pochi giorni sbaragliarono le deboli resistenze uccidendo, devastando e razziando la valle; infine si verificò una grande umiliazione collettiva. Scrive lo stesso Alberto de' Capitani, arcidiacono cremonese a capo della crociata con il frate Predicatore Biagio Berra: «tutta la moltitudine confluì a Mentoulles, dove, celebrati i divini uffici, fu purificata dal vecchio fermento e, divenuta pasta nuova, fu restituita all'unità cattolica»[64]. Vale a dire che a decine, se non a centinaia, di persone furono imposte le croci gialle che seguivano alle dichiarazioni di pentimento e sanzionavano, mediante un simbolo infamante, il cedimento di fronte agli uomini di Chiesa. Pesanti furono anche le conseguenze economiche: le comunità della val Pragelato dovettero sborsare ben siemila scudi sotto forma di composizione, ovvero per ricomporre il legame da loro infranto, mediante l'eresia, con l'ordinamento civile e religioso.

Nel 1532, i valdesi aderirono alla Riforma protestante e proiettarono la Chiesa valdese in una nuova dimensione europea con uno speciale legame con le aree francofone. L'adesione alla

Riforma, l'occupazione francese del Piemonte nel 1536 e le dure lotte contro i Savoia determinano l'emergere di una nuova identità die gruppi valdesi che si definirono popolo-chiesa. Gli accordi territoriali seguiti alla pace di Cavour del 1561, assunsero un'importanza decisiva nella definizione dello spazio valdese, che rimarrà tale fino al 1848: si individuò sommariamente quell'area che avrebbe preso il nome di Valli valdesi. Nel Siecento, nelle valli alpine, le popolazioni percepirono la frontiera come uno spazio fluido evidenziando due concetti differenti: dalle autorità civili ed ecclesiastiche era considerata una barriera, mentre per la gente era un'opportunità di scambio. Nel corso del Settecento si arrivò, tuttavia, a una progressiva stabilizzazione della frontiera intesa come linea di confine. Dopo la Riforma protestante, in un'Europa frammentata dal punto di vista religioso, che cosa accadeva là dove popolazioni di fede diversa si trovavano a convivere, non separate da frontiere fisiche o politiche? Quali altre frontiere entravano in gioco? Quali dinamiche politiche locali e internazionali mettevano in moto? La domanda è se in questi casi le frontiere abbiano o meno assolto la funzione di divisione, o piuttosto non siano state in qualche modo vitali aree di osmosi e scambio tra esperienze culturali, linguistiche e religiose differenti.

Le valli Chisone, Pellice e Germanasca costituiscono un interessante punto d'osservazione per definire l'evoluzione della frontiera tra Cinquecento e Settecento: in quei territori, il confine politico si intrecciò con quello religioso e le vallate furono percorse da eserciti che giunsero fino a Pinerolo, e da popolazioni in movimento per ragioni di fede e questioni economiche. Per questo motivo, prima i francesi nel 1630 e poi i Savoia, che ripresero il controllo della zona nel 1696, si preoccuparono di eliminare le autonomie locali e l'eterodossia religiosa: Stato e Chiesa si trovarono affiancarti nel progetto di conversione delle valli, utilizzando prima gli ordini religiosi e poi, dalla prima metà del Settecento, il clero diocesano. Area di passaggio tra il ducato sabaudo e la Francia, le valli avevano costituito un rifugio adatto a tutti coloro i quali cercavano di scappare dalla forza pubblica; in modo particolare per i perseguitati *religionis causa*, ossia valdesi e ugonotti, che popolarono in massa queste terre nie secoli xv e xvi.

Alla fine del secolo, la Chiesa e la corte sabauda erano preoccupate di fronte alla consistente presenza di riformati che si erano stanziati nelle valli senza trovare resistenza: le frontiere rivelavano tutta la loro permeabilità alle idee religiose e, soprattutto, ai ministri del culto protestante che percorrevano le valli.

A lungo in queste terre convissero cattolici e non, a conferma del fatto che la frontiera era un luogo di scambio e un laboratorio conforme all'elaborazione di esperienze diverse: fu per questa ragione che nelle valli si poterono creare, ad esempio, strutture di potere locale dotate di una certa autonomia in campo politico, economico e giuridico, e un sistema scolastico che conferì alle comunità valdesi esistenti un grado di istruzione maggiore rispetto ai cattolici. Questa fluidità era però destinata a non poter resistere quando fu inglobata in un territorio più ampio e controllato da un unico potere, come accadde durante l'occupazione francese. Nel 1654, in una lettera al cardinal Barberini, prefetto della Congregazione de Propaganda Fide, il nunzio di Torino Alessandro Crescenzi chiariva la necessità di una missione cappuccina all'imbocco della val Chisone: la presenza di religiosi era estremamente utile nel punto di confluenza delle valli del Chisone, Pellice e Germanasca, essendo «alle porte d'Italia». La missione avrebbe fatto da sentinella, pronta a «osservare li andamenti e le venute furtive de' predicanti delle valli eretiche a Pinarolo e nel Piemonte, per scoprire le loro continue machinazioni», i missionari, «più efficacemente e profittevolmente insisteranno nell'estirpatione dell'heresia in codesti confini d'Italia infestati continuamente da dieci o dodici ministri predicanti». Testimone di questo passaggio di uomini e di libri protestanti è la *Memoria* del cappuccino Giovanni da Vercelli, scritta nel 1627 quando il frate era missionario in val Perosa. Il religioso ricordava che i suoi confratelli avevano scoperto a Pragelato la presenza di un mercante eretico, uno die tanti abituato ad attraversare la zona per ragioni di commercio. Ma quest'uomo destava ancora più sospetto tra i cappuccini perché «secretamente portava a vender libri pessimi ereticali non solo in queste valli, ma anco in Piemonte».

Dopo la metà del Siecento, la situazione die valdesi andò peggiorando: negli Stati sabaudi si giunse nella primavera del 1655

a una guerra antivaldese di grande violenza, conosciuta come le «Pasque piemontesi», o «Primavera di sangue», che costrinse le popolazioni locali a organizzare una guerriglia di resistenza. La revoca dell'editto di Nantes nel 1685, e una nuova repressione sabauda nel 1686, portarono a un'ampia dispersione della popolazione valdese: molti affollarono le carceri piemontesi, altri si rifugiarono in Svizzera – dalla quale rientrarono nelle loro terre alpine con il «Glorioso rimpatrio» del 1689, percorrendo dal lago Lemano oltre duecento chilometri di strade difficili e impervie – e in Germania. La memorialistica cattolica mostra come la valle che da Porte si inerpica a duemila metri verso il Sestriere, nie secoli xvi-xviii era tutt'altro che un mondo chiuso e isolato: metteva in comunicazione la Francia e il ducato sabaudo. Questa posizione era, dunque, di importanza strategica, dal momento che rappresentava una frontiera non soltanto politica e militare, ma anche religiosa e linguistica, tra zone riformate e cattoliche, tra popolazioni che parlavano l'italiano e popolazioni di lingua francese. Inoltre, chi avesse controllato l'area avrebbe controllato una parte cospicua die traffici commerciali: furono queste alcune delle ragioni per cui la val Chisone venne percorsa da eserciti francesi e sabaudi e rimase a lungo divisa in due differenti domini politici nell'alta e bassa valle. La parte alta della valle, da Bec Dauphin, era nota come val Pragelato, e rimase francese fino al trattato di Utrecht del 1713; la bassa valle, da Bec Dauphin in giù, era chiamata val Perosa e appartenne sempre ai Savoia, tranne dal 1630 al 1696 quando fu occupata dai francesi.

La definizione delle Alpi come confine naturale fu più volte oggetto di dibattito nel corso del Siecento per quel che concerneva l'applicazione dell'editto di Nantes e la libertà di culto per la «pretesa religione riformata»: l'articolo xiv chiariva che l'esercizio del culto protestante era vietato «*en notre cour et suite*», come pure «*en nos terres et pais qui sont delà des monts*». La questione era, dunque, se la val Pragelato si trovasse di qua o di là dai monti: era evidente interesse dei cattolici riuscire a dimostrare che le montagne rappresentassero una frontiera che separava il ducato e l'Italia dai Paesi riformati del Nord Europa e dalla Francia, in cui l'editto rimase in vigore fino al 1685.

È possibile rilevare alcune date discriminanti nell’evoluzione delle frontiere nel Piemonte occidentale: il 1532 segnò il passaggio del valdismo alla fede calvinista, deciso dal sinodo tenutosi a Chanforan, nei pressi di Angrogna. Questo mise in luce una differenziazione interna tra le valli popolate dai valdesi (val Pellice e val Germanasca), e i territori abitati dai riformati di provenienza francese (val Chisone e marchesato di Saluzzo). Nel 1630, i francesi appena giunti utilizzarono persino i religiosi – nella maggior parte dei casi appartenenti agli ordini regolari – per «*franciser*» le popolazioni conquistate. A ciò si aggiunse, nel 1685, la decisione di Luigi xiv di revocare l’editto di Nantes, che pure aveva sempre trovato resistenza da parte die cattolici delle valli. I riformati, dalla metà del Siecento fino alla fine del secolo, furono oggetto di provvedimenti legislativi sfavorevoli che li allontanarono dalle cariche pubbliche, limitarono le loro attività commerciali e imprenditoriali, requisirono i loro beni e restrinsero la loro libertà di movimento. Nel 1696, quando Pinerolo e la bassa val Chisone tornarono ai Savoia, i religiosi francesi vennero rimpiazzati da piemontesi; alle missioni del clero regolare si sostituì il controllo del clero diocesano sostenuto dalla corte nelle politiche di conversione e di educazione capillare die neoconvertiti.

Nella storia valdese, la definizione del territorio ha avuto un’importanza rilevante, tanto che «Valli valdesi» è diventato sinonimo di vallate alpine del Piemonte occidentale (Pellice, Germanasca e Chisone) a partire dal Siecento. La rappresentazione di questo territorio subalpino offre importanti spunti di riflessione su un’area di frontiera religiosa: storici e cartografi riformati e cattolici tornarono a chiamare le vallate con i nomi die torrenti e a non indicare più la fede degli abitanti solamente a partire dal Settecento, quando la minoranza valdese fu infine assoggettata a una più rigida sorveglianza e non rappresentò più un pericolo per il governo.

Il Settecento

La differenza sostanziale tra l'epoca di dominazione francese e il ritorno die Savoia risiede nel diverso peso che le questioni di fede ebbero nel corso del xviii secolo: il problema non era più caratterizzato dalla pressante preoccupazione per la conversione die riformati. Questo cambio di prospettiva è indubbiamente da collegarsi al fatto che la frontiera, da luogo fluido di contatti e scambi, si stava trasformando in una linea di confine politico. Con il trattato di Utrecht, Vittorio Amedeo ii era diventato re di Sicilia e poi di Sardegna, aveva dovuto riconoscere l'esistenza dello *ius* gallicano in alcune zone della sua dominazione, ma aveva anche indubitabilmente avviato un processo di consolidamento e trasformazione del Piemonte in uno Stato moderno. Il gallicanesimo per lo Stato sabaudo era da una parte una tradizione del clero aostano e savoiardo, dall'altra, in un senso più generico, una cultura politica e religiosa di frontiera che nasceva dal riferimento ai modelli francesi, realtà contigue, che talvolta si sovrapponevano, ma distinte, in quanto l'una partiva dal clero locale e individuava una specificità religiosa, e l'altra dallo Stato e dai suoi funzionari che utilizzavano gli usi gallicani per le loro pratiche giurisdizionaliste.

Allontanata la minaccia francese, non era più necessario intervenire su singoli missionari provenienti da oltre le Alpi; così ad esempio i gesuiti di Fenestrelle non vennero più sostituiti con religiosi piemontesi. L'unica presenza valdese numericamente rilevante era confinata in val Pellice, che pure era ben lungi dall'essere un mondo chiuso, come dimostrano le vicende die pastori formatisi spesso nell'Europa del Nord: nel 1694 Vittorio Amedeo ii, dopo averli più volte perseguitati e costretti all'esilio, concesse ai riformati di Piemonte le patenti di tolleranza. Non si deve però dimenticare che negli ambienti ecclesiastici come in quelli civili, continuò a essere profondamente radicata l'idea che l'eterodossia religiosa potesse essere foriera di disordini sociali e in ultimo di ribellione politica. Va detto che nel corso del Settecento, il governo poté disporre di un'arma in più per realizzare il controllo sociale e religioso: il clero diocesano e la fondazione di nuove parrocchie di regio patronato si rivelarono mezzi utili a radicare la

presenza del governo civile ed ecclesiastico. A segnare la fine della necessità di questa collaborazione fu la fondazione della diocesi di Pinerolo nel 1748, che unificò territori fino a quel momento divisi tra istituzioni ecclesiastiche diverse, quali l'arcidiocesi di Torino, il priorato d'Oulx, l'abbazia di Santa Maria di Pinerolo e il priorato di Mentoulles. La creazione della diocesi non si tradusse, però, in uno strumento di riconquista delle valli valdesi; progetto che era piuttosto perseguito dalla corte attraverso l'Ospizio die catecumeni di Pinerolo e l'Opera die prestiti, mentre il lento declino die gesuiti di Fenestrelle e di Pinerolo si trascinò fino alla soppressione dell'ordine nel 1773.

Nel corso della seconda metà del Settecento, le comunità valdesi si impegnarono nel tentativo di normalizzare la loro organizzazione interna e la loro presenza nella dominazione sabauda, potendo fare affidamento sulla solidarietà del mondo protestante europeo (in modo particolare Inghilterra, Olanda e Svizzera): era un piccolo mondo in lento cambiamento che si preparava ad accogliere i nuovi orientamenti dell'Illuminismo espressi nell'assunzione di responsabilità amministrative da parte di pastori e laici valdesi. Con l'Ottocento, sull'onda die rivolgimenti che avrebbero cambiato volto all'Europa, la «questione valdese» non poté lasciare indifferenti gli ambienti liberali piemontesi, che spinsero Carlo Alberto a promulgare le Lettere patenti del 17 febbraio 1848, nelle quali finalmente si affermava: «I Valdesi sono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici degli altri sudditi sabaudi». La frontiera religiosa che aveva caratterizzato il valdismo medievale e moderno nie suoi rapporti con la dominazione die Savoia non esisteva più.

15. Francesco Pucci. L'utopia di una religione

universale

Nato nel 1543 in una ricca famiglia fiorentina, Francesco Pucci soggiornò per lungo tempo a Lione e si dedicò agli affari; nel 1570, potendo beneficiare di una ricca eredità, decise di dedicarsi esclusivamente alla ricerca della verità divina. Fu l'inizio di una lunga peregrinazione attraverso le principali capitali europee, da Parigi a Londra, a Oxford, a Basilea, di nuovo a Londra, a Lieda, a Cracovia, a Praga, ancora a Parigi, fino al tragico e ultimo viaggio a Roma conclusosi con il rogo.

La prima tappa del suo viaggio lo condusse a Parigi, dove assistette in prima persona al massacro della notte di San Bartolomeo del 1572: la solidarietà verso le vittime lo allontanò dal cattolicesimo e lo portò a convertirsi al calvinismo. Negli anni seguenti, Pucci si spostò tra l'Inghilterra e la Svizzera pubblicando alcune opere che, poiché annullavano il valore del peccato originale in virtù dell'intrinseca bontà dell'uomo, furono accusate di pelagianesimo. Pucci sosteneva di aver sviluppato le proprie concezioni grazie al dono dello Spirito Santo che, attraverso visioni, lo ispirava; in questo modo, si riteneva capace di preconizzare il prossimo avvento del regno di Dio che avrebbe provocato la conversione di tutti i popoli, qualunque fosse la loro religione, sotto un'unica confessione cristiana. La redenzione operata da Cristo riguarda infatti tutti gli uomini, anche i non cristiani, perché esalta la loro naturale bontà: la salvezza non deve costituire un dubbio tormentoso, ma è un obiettivo che può essere raggiunto abbandonandosi con fiducia alla fede in Dio; quella stessa fede che, prima della caduta, aveva Adamo, uomo naturale e immortale perché fatto a immagine e somiglianza di Dio nella mente e nello spirito.

Dopo un breve periodo in Olanda, tornato a Londra, nel 1581 pubblicò la *Forma d'una Republica Catholica*, in cui sosteneva la necessità di un concilio che avrebbe dovuto elaborare una nuova religione unificata e pacificata. Elementi essenziali di questa rinnovata religione dovevano essere la fede «in un solo Dio del cielo e della terra, creatore et governatore dello Universo», nel Cristo

morto e risorto, nella giustizia divina che premia i buoni e punisce i malvagi; la testimonianza degli Apostoli; il rispetto die dieci comandamenti; l'«orazione domenicale»; le opere di carità. Tutte le questioni dottrinarie che storicamente dividevano le confessioni cristiane apparivano sfumate, e nella visione del Pucci non avrebbero dovuto costituire elemento di conflitto religioso.

A Cracovia, nel 1586, Pucci fece la conoscenza dello scienziato inglese John Dee e dell'avventuriero Edward Kelley, che si spacciava per intermediario e interprete di colloqui con angelici messaggeri di rivelazioni arcane. Rimase intrappolato nella loro rete e li seguì da Cracovia a Praga. Nella capitale boema, il 6 agosto ebbe luogo l'*actio Pucciana*, una lunga seduta spiritica interamente dedicata all'esule fiorentino, durante la quale le voci angeliche simulate da Kelley gli ingiunsero di tornare al cattolicesimo. Forse anche a seguito di questi fatti, Pucci si presentò spontaneamente al nunzio apostolico di Praga, abiurò e nel 1587 fu riconciliato con la Chiesa cattolica. A quel punto, cercò di riabilitarsi dedicando al cardinal Bellarmino il *De regno Christi*, del quale inviò una copia anche al papa, nell'illusione che le gerarchie accettassero la sua visione sulla riunione di cattolici, riformati ed ebrie per porre fine a guerre e divisioni. Idee analoghe furono espresse anche nella sua ultima opera, il *De Christi servatoris efficacitate in omnibus et singulis hominibus*, pubblicato nel 1592 e criticato persino da luterani e calvinisti. Per sostenere le sue tesi Pucci volle recarsi a Roma senza sospettare che il nunzio a Praga avesse inviato pessimi rapporti su di lui alla Congregazione del Sant'Uffizio. Durante il viaggio ebbe un grave incidente nie pressi di Salisburgo, dove fu ospitato e curato dall'arcivescovo che dopo la guarigione lo consegnò al Sant'Uffizio. Pucci giunse infine a Roma nel maggio 1594; processato come recidivo, peggiorò la sua posizione rifiutando l'abiura e venne così condannato come relapso e pertinace e le sue opere proibite. Pentitosi qualche ora prima dell'esecuzione, la mattina del 29 maggio, si guadagnò in tal modo qualche settimana di vita ed evitò la morte sul rogo. Venne decapitato il 5 luglio nelle carceri di Tor di Nona e bruciato in Campo de' Fiori.

16. Giordano Bruno. Come fenice, dalla cenere l'immortalità

Uomo di profondissima cultura e acuto intelletto, grande umanista, Giordano Bruno scrisse opere di filosofia, magia naturale e mnemotecnica nelle quali sosteneva teorie di grande fascino, come l'infinità dell'universo, la pluralità die mondi, l'eternità della materia, l'unità divina che si identifica nell'universo ma in esso non si esaurisce, la possibilità di un'etica autonoma dal divino in un culto della natura di carattere magico, la distinzione tra piano filosofico e teologico, il primato della ricerca razionale per la realizzazione dell'uomo e per il contatto e la conoscenza di Dio.

Bruno nacque a Nola nel 1548; molte delle informazioni che oggi abbiamo sulla sua giovinezza derivano dalle dichiarazioni che fece nel processo davanti al Sant'Uffizio che segnò gli ultimi anni della sua vita. Intorno al 1565 entrò nie frati Predicatori del convento di San Domenico di Napoli, come afferma lui stesso, non per religiosità o desiderio di studiare la teologia, quanto per potersi dedicare alla filosofia nella condizione di privilegiata sicurezza che l'ordine garantiva. Bruno lasciò l'Italia nel 1578 per ansia di libertà filosofica, dopo aver abbandonato l'abito domenicano (1576) e aver subìto nel convento di Napoli due inchieste disciplinari: una per lievi infrazioni, l'altra per sospetto antitrinitarismo, aggravato dalla scoperta di vietate letture erasmiane, ma non conclusa. Attraversò Ginevra (1579), la Francia (1579-1583; 1585-1586), l'Inghilterra (1583-1585), varie città tedesche, Praga, la Svizzera e Francoforte (1586-1591), mostrandosi estraneo ai dibattiti teologico-confessionali. Ma già a Ginevra, accusato di aver offeso i ministri della religione riformata, fu processato, scomunicato e costretto a

lasciare la città: fu l'inizio della sua ostilità verso i teologi riformati, soprattutto in merito agli effetti morali e politici della dottrina della salvezza per sola fede.

Dopo un irrequieto peregrinare in Europa, Bruno decise di tornare in Italia: era forse rimasto abbagliato dalle buone prospettive che lasciava intravedere il pontificato di Clemente VIII, il quale da cardinale non si era mostrato particolarmente intransigente. Il filosofo di Nola sperava con molta probabilità di riguadagnare un ruolo nella Chiesa cattolica o di intraprendere una carriera accademica meno difficile che all'estero. Invitato a Venezia dal patrizio Filippo Mocenigo, gli insegnò la mnemotecnica e rimase suo ospite per due anni prima che, all'inizio del 1592, lo stesso Mocenigo lo denunciasse all'Inquisizione, forse perché Bruno meditava di andarsene. Il patrizio lo sequestrò in casa e lo consegnò alla prigione; a questa inusuale procedura seguirono interrogatori di testimoni e sie costituti dell'accusato disposto a ravvedersi. Il nunzio, il patriarca e l'inquisitore non riuscirono a trovare conferma delle gravi imputazioni, né a contestargli l'eresia delle sue opere. La situazione del filosofo cambiò quando la Congregazione romana cercò in ogni modo di ottenere la custodia dell'imputato che, non essendo cittadino veneziano, venne infine consegnato alla Santa Sede.

Sfortunatamente, il processo romano ci è noto solo attraverso un fascicolo di trenta carte che enumera i trentuno capi di accusa contro Bruno, ma che non chiarisce se furono o meno rispettate le procedure inquisitoriali. Nella prima fase del processo furono raccolte testimonianze gravi sulle eresie teologiche del filosofo, che tuttavia negò ripetutamente di aver creduto quanto sostenuto dall'accusa; in questo modo la causa non poteva essere chiusa. All'inizio del 1595, la Congregazione del Sant'Uffizio scelse una diversa strategia, sottoponendo Bruno a martellanti domande in merito a diverse affermazioni contenute nelle sue opere. Venne interrogato *stricte*, ovvero in modo stringente, con specifiche contestazioni, senza però l'impiego della tortura. Nie primi mesi del 1598 fu preparato il sommario della causa, ma le prove raccolte non erano sufficienti: per condannare un eretico non reo confesso era necessario che le sue proposizioni fossero formalmente eretiche,

non solamente sospette. Fu allora incaricato il gesuita Bellarmino di trovare otto affermazioni certamente eretiche negli scritti di Bruno che potevano essere sottoposte al filosofo per l'eventuale abiura. Non si conosce il tenore degli otto articoli. Bruno dichiarò di esser disposto ad abiurare solo se le affermazioni fossero state esplicitamente definite eretiche dal papa; poi accettò l'abiura senza condizioni, ma in seguito presentò un memoriale in cui sosteneva che le proposizioni contestate non erano eretiche in modo evidente e che la sua filosofia non contraddiceva dogmi di fede. Il tribunale, però, non poteva accettare la distinzione tra verità di fede e filosofiche.

In settembre, il pontefice concesse ulteriore tempo a Bruno per abiurare, ma il 20 gennaio 1600, constatandone l'ostinazione, decise la sentenza capitale promulgata il successivo 8 febbraio dai cardinali inquisitori. Prima di esser portato via, l'imputato dichiarò: «Pronunciate voi questa sentenza con più timore di quanto ne provi io che la ricevo». Nell'affermazione del filosofo si possono cogliere sia la rivendicazione della sua coerenza e delle sue convinzioni, sia la denuncia di una condanna ritenuta illegittima perché pronunciata senza la presenza del papa e per eresie non direttamente teologiche. Bruno non sapeva, e probabilmente non seppe mai, che la sentenza fu voluta dal pontefice. L'esecuzione avvenne il 17 febbraio: privato dello status ecclesiastico, il nolano venne spogliato e in seguito arso vivo. Le sue opere furono proibite con decreto formale nel 1603.

Pur senza riabilitare la figura di Giordano Bruno, divenuto nel frattempo simbolo della laicità e della libertà di pensiero, a distanza di quattrocento anni, il 18 febbraio 2000, papa Giovanni Paolo ii, tramite una lettera del segretario di Stato Vaticano Angelo Sodano inviata a un convegno che si svolse a Napoli, espresse profondo rammarico per la morte atroce di Giordano Bruno che «costituisce oggi per la Chiesa un motivo di profondo rammarico»; tuttavia «questo triste episodio della storia cristiana moderna» non consentiva di rivedere l'opinione della Santa Sede sulle opere del filosofo poiché «il cammino del suo pensiero lo condusse a scelte intellettuali che progressivamente si rivelarono, su alcuni punti decisivi, incompatibili con la dottrina cristiana»[65].

17. Tommaso Campanella. Resistenza e follia simulata

Giovan Domenico Campanella nacque a Stilo, nel Regno di Napoli, nel 1568; all'inizio degli anni Ottanta entrò nell'ordine domenicano assumendo il nome di Tommaso. Andò a studiare prima a Placanica, poi a San Giorgio Morgeto, quindi a Nicastro e infine nel grande studio di Cosenza, per compiere la tradizionale formazione teologica di carattere tomistico, caratteristica dell'ordine. Lasciò però subito cadere il tomismo per avvicinarsi alla filosofia di Bernardino Telesio, di cui sposò il naturalismo. Nel 1589 si trasferì a Napoli presso il convento di San Domenico. Sottoposto a procedimento interno all'ordine per l'adesione alla filosofia telesiana e invitato a tornare in Calabria, partì invece in direzione opposta, giunse a Padova e frequentò ambienti ebraici ed eterodossi. Nel 1594 fu arrestato dall'Inquisizione con accuse di eresia e atiesmo; a seguito di un fallito tentativo di evasione, fu estradato a Roma e rinchiuso nelle carceri del Sant'Uffizio, dove conobbe Francesco Pucci. Da lui assorbì un vasto complesso teologico e profetico di origine anabattistica, relativo al ruolo di Cristo come restauratore dell'innocenza primitiva e alla prossima riunione dell'umanità in un unico ovile.

Il processo si concluse il 30 ottobre 1595 con un'abiura, seguita dalla condanna die suoi scritti e da una reclusione durata fino alla fine del 1597.

Rimandato in Calabria, Campanella continuò a scrivere e fu il principale responsabile di una vasta congiura che mirava a creare nella sua terra una repubblica comunistica che avrebbe condotto a una nuova età dell'oro, annunciata da previsioni astrologiche e segni profetici. Nell'agosto del 1599 era tutto pronto perché

l'insurrezione armata, sostenuta dal nobile Maurizio de Rinaldis, contro il viceré e le istituzioni ecclesiastiche avesse inizio, ma i rivoltosi vennero traditi, arrestati e processati per lesa maestà e per eresia. Gli spagnoli vollero punire in modo esemplare i rivoltosi: in novembre quattro galere entravano nel porto di Napoli con un rivoltoso impiccato agli alberi, mentre altri due vennero squartati vivi.

Andò diversamente per i religiosi coinvolti, poiché la Santa Sede non voleva cedere la propria giurisdizione. Campanella fu arrestato e nuovamente processato a Napoli per eresia davanti al nunzio apostolico, al giudice Pedro de Vera, al vicario dell'arcivescovo e al domenicano frate Alberto Tragagliolo, vescovo di Termoli e già commissario e consultore nel processo romano. Il pontefice conduceva una politica moderatamente antispagnola e scelse uomini che avrebbero potuto trattare con clemenza frate Tommaso. In febbraio, sotto tortura, Campanella confessò la propria eresia: era relapso e quindi passabile della sentenza capitale. Due mesi più tardi i suoi carcerieri lo trovavano delirante nella sua cella ove aveva appiccato il fuoco al suo pagliericcio: il filosofo era improvvisamente impazzito. In luglio venne nuovamente sottoposto a tortura per fargli confessare la simulazione, ma lui cantò, disse cose senza senso, rispose da pazzo. Frate Tommaso cercava di salvarsi la vita, visto che il Sant'Uffizio non metteva a morte gli insani di mente. Nel 1601 venne sottoposto alla prova definitiva, detta della «veglia»: trentasie ore di tortura tra corda e cavalletto con tre brevi interruzioni. Campanella continuò a fingere squilibri psichici e i giudici, pur sospettando la simulazione ma non avendone prove certe, si attennero scrupolosamente alla normativa e lo dichiararono giuridicamente pazzo. Dopo essere rimasto in sospeso tra la vita e la morte per sie mesi, nella seduta del 28 novembre 1602 i giudici di fede lo condannarono al carcere perpetuo irremissibile, in quanto eretico recidivo e confesso, ma folle.

A seguito di questi fatti, Campanella rimase sotto la giurisdizione del Sant'Uffizio nelle carceri di Napoli per ventisette anni, durante i quali produsse molti testi, tra cui il suo capolavoro *La città del sole*. Nel 1626, sotto fidieussione fu liberato dalle autorità spagnole e

infine condotto a Roma per volere della Congregazione. Anche se si trovò nuovamente sottoposto a indagine per le vecchie accuse, la sua attività intellettuale non si interruppe. Venne definitivamente liberato nel 1634, quando un giovane domenicano del convento di Napoli fu processato e ucciso per una nuova congiura antispagnola: cominciarono allora a circolare nuove accuse intorno alla figura di Campanella. Il papa decise che fosse allontanato sotto false generalità nella carrozza dell'ambasciatore francese fino a Livorno; qui fu imbarcato per Marsiglia alla volta di Parigi. Nella capitale francese, restituitagli infine la libertà, pubblicò numerose opere e venne apprezzato per le sue conoscenze intellettuali e astrologiche. Protetto dal cardinale Richelieu e finanziato dal re, passò il resto die suoi giorni al convento parigino di Saint-Honoré. Il suo ultimo lavoro fu un poema che celebrava la nascita del futuro Luigi xiv.

18. Galileo Galilei. Il processo alla scienza

Il caso più celebre e discusso di tutta la storia dell'Inquisizione e in relazione al concetto di eresia in epoca moderna è certamente quello del processo a Galileo Galilie. Famosissimo matematico e astronomo, scopritore delle rugosità della Luna, delle fasi di Venere e die satelliti di Giove, e sostenitore con argomenti scientifici – pur senza prove effettive – della rotazione della Terra attorno al Sole secondo la teoria copernicana, la sua vicenda mostra come le nuove scoperte scientifiche che sconvolgevano la tradizionale visione del mondo furono viste con sospetto dalla Chiesa.

Dopo le scoperte astronomiche del 1609-1610 ottenute grazie al telescopio, Galileo affermò in modo via via più esplicito la veridicità del sistema del mondo copernicano, situandosi così tra i

matematici che già nel Cinquecento infransero la tradizionale gerarchia die saperi e rifiutarono la subordinazione della loro disciplina alla filosofia naturale, estendendo la propria competenza allo studio die fenomeni fisici. Nel mondo intellettuale italiano di allora, la scelta di Galilie si apriva a un doppio fronte: al risentimento die filosofi aristotelici, si aggiungeva l'ostilità die teologi che avevano fatto dell'aristotelismo il loro dogma.

Nel 1610, Galilie tornò a Firenze come matematico dell'università di Pisa, divenendo filosofo personale del granduca di Toscana e membro dell'innovatrice Accademia die Lincie di Roma. Cominciarono allora a circolare accuse contro di lui e le sue idee da parte degli ambienti universitari più conservatori e di alcuni ordini religiosi. Il matematico cercò di rispondere mettendo in evidenza in alcune lettere al discepolo Benedetto Castelli e a Cristina di Lorena che la Bibbia insegnava come salvarsi, non come era fatto il mondo da un punto di vista naturale; pertanto, l'interpretazione die riferimenti cosmologici della Bibbia doveva fondarsi sulle scoperte degli scienziati.

Questi primi avvenimenti si comprendono considerando che a Roma era in atto un più ampio dibattito in merito all'eliocentrismo. Paolo Antonio Foscarini, ministro provinciale die carmelitani, aveva sostenuto che la cosmologia biblica non facesse parte della fede, e che quindi non era necessario applicare ai passaggi geocentrici della Scrittura i criteri ermeneutici resi ufficiali al concilio di Trento nel decreto del 1546, cioè l'obbligo di seguire l'interpretazione comune die Padri della Chiesa e die teologi; era invece auspicabile rienterpretare la Bibbia in accordo con le nuove scoperte astronomiche.

In questo contesto due domenicani, Tommaso Caccini e Niccolò Lorini, denunciarono Galilie. Si trattava di obbligare il Sant'Uffizio ad aprire un processo per adesione a tale dottrina e quindi a pronunciarsi sulla questione di fondo, se cioè il geocentrismo biblico fosse materia di fede. Solo in questo caso, in effetti, era possibile applicare il dispositivo giudiziario previsto dal decreto *Apostolici regiminis*, infliggendo le pene degli eretici al filosofo o al matematico che avesse sostenuto tesi cosmologiche contrarie alla fede. In altri termini, era un modo per strumentalizzare il tribunale

supremo dell'Inquisizione, presieduto dal pontefice, per ottenere una decisione in favore del partito aristotelico-scolastico e riaffermare la gerarchia die saperi messa in discussione da Galileo e Foscarini. Sentito il parere di una commissione di consultori, nel febbraio 1616 il papa stabilì che le posizioni copernicane fossero condannate e che il cardinale Roberto Bellarmino ammonisse personalmente Galilie, imponendogli di abbandonare l'eliocentrismo; secondo i fascicoli processuali, a ciò sarebbe seguita un'ingiunzione più severa a opera del commissario generale, anche se la questione rimane poco chiara. In marzo, la Congregazione condannò formalmente il trattato astronomico di Copernico e due testi teologici che ne sostenevano la compatibilità con la Sacra Scrittura.

Nel 1623, ascese al soglio pontificio Maffeo Barberini col nome di Urbano viii, uomo di cultura e ammiratore di Galilie, cui il matematico dedicò *Il Saggiatore*. Il nuovo papa sembrò apprezzare e a quel punto Galilie, terminato il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo,* in cui confrontava il sistema tolemaico e quello copernicano, chiese a Urbano viii di poterlo pubblicare. Il papa accordò il permesso – il testo uscì con due imprimatur – a patto che il movimento della Terra venisse proposto come pura ipotesi di calcolo matematico e non come realtà fisica. Tuttavia, in seguito si accorse che conteneva una chiara apologia del sistema copernicano e cercò di impedirne la diffusione. L'irrigidimento di Urbano viii ha molteplici spiegazioni, non ultima l'irritazione per quello che considerava un tradimento dell'accordo e un affronto diretto alla sua persona.

Galilei fu citato dalla Congregazione alla fine del 1632, e si recò a Roma nel febbraio successivo; incarcerato per poco tempo, fu interrogato e ammise il suo errore. Date l'età e la salute malferma, gli venne concesso il domicilio coatto presso l'ambasciatore toscano con l'obbligo del silenzio. In giugno, il papa emise la sentenza di condanna vincolata alla verifica dell'adesione cosciente di Galilie all'eresia; lo scienziato venne quindi esaminato in merito all'intenzionalità sotto la minaccia della tortura. Il 22 giugno 1633 venne pubblicata la sentenza e l'imputato abiurò davanti ai cardinali inquisitori e ai consultori, tra cui il maestro del Sacro

Palazzo che prima della stampa aveva ritenuto di concedere l'imprimatur al *Dialogo*, giudicandolo ortodosso. Il papa volle che la sentenza fosse diffusa in tutta Europa, ed estesa in particolare a tutte le università. Galilie passò gli ultimi anni di vita in domicilio coatto nella casa di campagna di Arcetri, dove morì nel 1642.

Sulle questioni processuali, il dibattito tra gli storici è ancora acceso, soprattutto in riferimento alla stringente ingiunzione seguita al primo ammonimento di Bellarmino nel 1616: come sostenuto nella memoria difensiva da Galilie, se questa non fosse avvenuta avrebbe reso illegittimo il processo del 1632. Al di là di tali discussioni, rimane evidente il fatto che il matematico fu processato non per ragioni teologiche, ma soltanto per imporre il principio che le verità filosofiche, anche quando si trattava di teorie cosmologiche, potessero essere stabilite solamente dalle autorità ecclesiastiche.

Il caso di Galilie continua e continuerà a far discutere anche se oggi la Chiesa insegna quanto sosteneva il matematico, ovvero che la Bibbia parla di fede e non di scienza, poiché insegna «come si vada in cielo e non come vada il cielo»[66]. Alla fine del Novecento, Giovanni Paolo II ha più volte espresso rammarico per il processo a Galilie; ciononostante il matematico non è mai stato ufficialmente riabilitato e la condanna all'abiura per sospetto veemente di eresia non è mai stata cassata con un atto formale, sebbene il diritto canonico in linea teorica lo consenta. Oggi forse, osserva lucidamente lo storico Andrea Del Col, il problema del caso Galilie non è più Galilie che aveva indubitabilmente ragione, quanto piuttosto il rapporto delle istituzioni ecclesiastiche con la Verità assoluta e con la propria storia.

19. Domenico Scandella, detto

Menocchio.
Il formaggio coi vermi: l'eresia di un mugnaio

Oggi, la figura più conosciuta della cultura popolare che pagò le sue idee con la vita è senza dubbio quella di Domenico Scandella, detto Menocchio, un eretico scoperto e studiato da Carlo Ginzburg. Scandella visse la maggior parte della sua semplice vita in Friuli, a Montereale Valcellina, dove era nato intorno al 1632. Era mugnaio e svolgeva diversi altri mestieri, ma soprattutto insegnava a leggere e a fare di conto. Era una figura diversa dalla maggior parte die contadini poveri e analfabeti: aveva una grande curiosità per i libri e ne lesse una dozzina; frequentava la chiesa da buon cristiano, ma era conosciuto per le sue idee, critiche e originali; discuteva anche con il pievano di Montereale, un prete zelante che cercava di rinnovare la misera vita religiosa die fedeli secondo le direttive del concilio di Trento. Il pievano chiese a Menocchio i favori di alcune figlie, provocando il suo rifiuto e un risentimento definitivo. Scandella, dal canto suo, criticava apertamente la Chiesa e i prelati, perché sfruttavano la povera gente; diceva che la Bibbia era stata scritta da preti e frati, che Cristo era un semplice uomo, che la Madonna non era vergine. Bestemmiava molto e sosteneva che la blasfemia non fosse peccato. Credeva che per salvarsi bastasse comportarsi bene e che non fossero necessari i sacramenti né le preghiere, anzi, pensava che ognuno potesse salvarsi nella propria religione, che fosse cristiano, turco o ebreo. A questa critica, associava una curiosa cosmogonia: in origine c'era il caos che condivideva l'eternità con Dio. Da questo caos si erano sviluppati gli spiriti, come i vermi nascono dal formaggio; il più importante era stato lo Spirito Santo, che attraverso gli angeli aveva ordinato la materia e l'uomo. Gli uomini erano stati creati dallo Spirito Santo per occupare i posti degli angeli caduti con Lucifero, ma poiché erano venuti meno ai dieci comandamenti, Dio inviò Gesù Cristo, un semplice uomo che fu crocifisso e salvò gli uomini con l'esempio

della vita.

Le idee di Menocchio ruotavano attorno a questo nucleo e richiamavano alcuni temi della Riforma, dell'antitrinitarismo e dell'anabattismo, sebbene il mugnaio non ne mostrasse consapevolezza durante il processo; dichiarò infatti che aveva trovato conferma a queste teorie nie libri che aveva letto, ma che risultarono tutti ortodossi. La cultura di Menocchio aveva i suoi fondamenti nel mondo popolare e contadino in vario rapporto con quella dotta. Alcune idee, in particolare, mostrano una certa somiglianza con il pensiero cataro diffuso anche in Friuli nel Medioevo, soprattutto in relazione all'umanità di Cristo e alla dottrina della salvezza. Ma certamente Scandella non professava il dualismo tra materia (il Male) e spirito (il Bene), per quanto nella sua cosmogonia lo Spirito Santo ereditasse il ruolo proprio di Satana nel catarismo moderato. Si trattò probabilmente di un caso di sopravvivenza parziale di dottrine eretiche medievali in rapporto sincretico con altre tradizioni, immagini e concezioni popolari cristiane e non.

Nel 1583, Scandella fu denunciato in forma segreta al tribunale del Sant'Uffizio di Concordia dal pievano, probabilmente irritato per il rifiuto alla richiesta di avere rapporti con le figlie. Furono sentiti una decina di testimoni, e nel febbraio 1584 Menocchio venne arrestato e interrogato. Confessò le sue dottrine nella falsa speranza di potersi finalmente confrontare con persone dotte. Alla fine, accettò di abiurare e fu condannato al carcere.

Venne rilasciato due anni più tardi con l'obbligo di domicilio coatto a Montereale, dove tornò a lavorare al mulino, a suonare nelle sagre, e dove un anno fu anche eletto amministratore della fabbriceria. Non riuscì però a rinunciare alle sue idee, e nel 1596 subì una nuova denuncia da un suonatore girovago cui aveva detto che la Bibbia era stata inventata dai frati. Il secondo processo iniziò nel 1598 sotto la giurisdizione del nuovo inquisitore, frate Girolamo Asteo. Alcuni testimoni gli attribuirono frasi eretiche e irridenti della religione e della Chiesa pronunciate in ogni occasione. L'anziano mugnaio fu di nuovo arrestato nel giugno 1599 e interrogato due volte: confessò le proprie colpe, ma nemmeno sotto tortura nominò die complici. Essendo recidivo, non poté sfuggire

alla condanna a morte per rogo l'8 agosto 1599. La sentenza fu eseguita alcuni giorni dopo a Portogruaro dal provveditore veneziano: fu l'ultimo rogo acceso in Friuli dall'Inquisizione.

20. I pelagini della Valcamonica e il caso di suor Francesca Fabbroni. La mistica come eresia

Il secondo Siecento e il primo Settecento sono ritenuti dagli studiosi «il secolo die santi» per il notevole aumento di beatificazioni e canonizzazioni, ma furono anche il periodo in cui ci fu il maggior numero di processi per simulata santità contro uomini e donne che seguivano pratiche religiose e mistiche sospette di eresia. Il misticismo era però molto più diffuso di quanto mostrino i pur numerosi processi. Il caso die pelagini di Valcamonica e il processo postumo a suor Francesca Fabbroni evidenziano come il Sant'Uffizio, negli ultimi decenni del xvii secolo, cercasse di reprimere le manifestazioni più rilevanti del cosiddetto movimento quietista.

I pelagini della Valcamonica

Uno die primi interventi riguardò un consistente gruppo di mistici spiritualisti (tra le trecento e le siecento persone) sparsi in diversi paesi della Valcamonica. Questi all'inizio del Siecento praticavano

l’orazione mentale in forme poco consuete che, secondo la tradizione mistica, miravano a un contatto con Dio senza intermediari.

Il movimento era stato fondato a Milano da Giacomo Filippo Casolo, un laico che alla metà del Siecento aveva istituito numerosi oratori nella valle bresciana sul modello di quello originario di santa Pelagia. I pelagini non avevano idee formalmente eretiche e tendevano a restare nella loro cerchia, ma avevano suscitato una certa ostilità nella valle. Nel marzo 1653, il parroco di Breno li denunciò al vescovo di Brescia per timore che creassero divisioni tra i fedeli, e l’ordinario diocesano proibì quel tipo di orazione e le riunioni private di fedeli. Il processo ebbe luogo solamente nel 1656 a seguito di una seconda denuncia: le peculiari forme di aggregazione e di devozione die gruppi pelagini, tipiche delle tensioni spirituali e della religiosità popolare dell’epoca, preoccuparono gli inquisitori soprattutto per gli abusi e i disordini che da esse potevano scaturire in popolazioni giudicate incolte e suggestionabili, come quelle della Valcamonica, dove forte era stata la tradizione delle discipline di stampo comunitario. Il processo si concluse con l’ordine di distruggere gli oratori die pelagini e con il bando di otto persone, considerate a capo del movimento (l’arciprete di Pisogne e altri sette individui, di cui due preti e una donna).

I pelagini non contraddicevano alcun dogma importante, erano piuttosto die mistici che sfuggivano all’autorità ecclesiastica ed esprimevano un’autonomia religiosa allora non concepibile. L’esperienza pelagina proseguì in alcune valli bergamasche, in Valtellina e a Milano, dove però l’Inquisizione intervenne molto più duramente processando il nobile Francesco Borri e condannandolo a morte in contumacia nel 1661.

Suor Francesca Fabbroni

Francesca Fabbroni nacque a Livorno nel 1619; a sie anni entrò

nel monastero pisano di San Benedetto dove a quattordici prese l'abito e a sedici fece la professione. Fin dalla giovinezza, la sua vita fu segnata da malattie frequenti che, per i suoi fedeli, celavano estasi e astrazioni, o che si diceva traessero giovamento più che dalle cure mediche, da rimedi miracolosi. Questa sua particolare esistenza, fatta anche di penitenze e digiuni rigorosissimi, e i suoi atti di umiltà e carità, le procurarono ben presto fama di *santa*, anche oltre le mura del monastero e della città. Malattie e svenimenti divennero dichiaratamente un segno divino dopo la Pasqua del 1662: da quel momento le consorelle, i confessori, il granduca stesso le attribuirono molti carismi. L'anno seguente fu eletta badessa di San Benedetto: qui condusse una profonda riforma spirituale e materiale per dodici anni, fino a quando alcune consorelle che le si opponevano riuscirono a eleggere una nuova superiora.

Col suo impegno volle aumentare la frequenza die sacramenti, eliminare le amicizie interne e regolare i rapporti con l'esterno in osservanza rigorosa della clausura. Nel mettere in pratica la sua azione, suor Francesca si poneva sempre come strumento della volontà divina; sosteneva che, durante le sue astrazioni, Dio parlava per suo tramite, impartendo ordini, condannando abusi, rimproverando o minacciando singole religiose, tessendo le lodi della badessa. Numerosi fedeli, di ogni ceto, si rivolgevano alle orazioni e ai consigli della religiosa cui venivano attribuiti poteri taumaturgici, capacità di penetrare le coscienze e mutare gli animi, di comunicare con l'aldilà e di profetare. Proprio le doti mistiche e le pratiche religiose poco usuali furono viste con sospetto e sottoposte ai controlli e alle prove di un barnabita e di un gesuita. Il Sant'Uffizio fece infine esaminare i suoi scritti e decretò il trasferimento della suora nel monastero di Santa Caterina a San Gimignano, dove nel 1678 fu reclusa in una cella senza abito religioso e nel 1680 e 1681 interrogata dall'inquisitore di Firenze.

La reclusa morì nel settembre di quell'anno rifiutando la comunione, senza mostrare alcun pentimento, e fu sepolta in terra non consacrata. Dopo la morte, il processo proseguì e molti testimoni deposero a favore della vera santità della donna, che tuttavia venne infine riconosciuta come eretica pertinace e

impenitente. La condanna capitale fu pronunciata in Santa Croce nel 1689 davanti a una folla che ancora la acclamava come santa. La benedettina era rappresentata da un ritratto – in ginocchio e con le mani legate – posto accanto alla cassa con le sue ossa. Ritratto e cassa vennero consegnati al braccio secolare e, come se la condannata fosse viva, arsi sul rogo alcuni giorni dopo.

21. Gli ateisti napoletani

Nell'Italia della seconda metà del Siecento, il Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice cercarono di proibire la circolazione delle nuove idee filosofiche che si stavano diffondendo in Europa. Un caso interessante è quello die processi agli atiesti napoletani. La diffusione delle nuove idee aveva raggiunto il suo culmine negli anni Ottanta del Siecento, insieme all'abitudine alle letture e alle conversazioni che raccoglievano, in alcuni salotti cittadini e nelle accademie, esponenti della nobiltà e del ceto civile, ma anche ecclesiastici curiosi di esplorare gli spazi aperti dall'evoluzione della cultura contemporanea.

Nel marzo 1688 si presentò a Napoli – presso il ministro del Sant'Uffizio – un certo Francesco Paolo Manuzzi, che confessò le proprie eresie e accusò Basilio Giannelli, Giacinto de Cristofaro e Filippo Belli di aderire alle dottrine atomistiche insegnate da Gassendi e Cartesio, di non credere nella divinità di Cristo e di negare l'autorità del pontefice e il potere salvifico della Chiesa. Manuzzi fu assolto in quanto reo confesso presentatosi di sua spontanea volontà; Giannelli fu processato e condannato a Madrid dall'Inquisizione spagnola, mentre de Cristofaro e Belli furono condannati al domicilio coatto rispettivamente nel 1695 e nel 1697 per sospetto veemente di eresia.

In quegli anni, anche altri napoletani che professavano le

medesime idee subirono denunce e processi. Nel 1688 si avviò una causa contro cinque imputati, altri quattro furono arrestati nel 1692 e due abiurarono nella cattedrale; nel 1697 si presentò un altro eretico che fu assolto e l'anno seguente fu arrestato un ultimo imputato e condannato a cinque anni di carcere. Sebbene non fossero coinvolte personalità di rilievo, e le pene comminate in genere si rivelassero leggere, i processi agli atiesti napoletani sembrarono piuttosto un tentativo di intimorire i personaggi di spicco della cultura napoletana – specialmente l'Accademia degli Investiganti – e di impedire la circolazione nella penisola di particolari idee filosofiche e scientifiche.

Secondo lo storico Luciano Osbat, se davvero il Sant'Uffizio avesse voluto colpire la circolazione delle nuove idee a Napoli, avrebbe potuto farlo prima e in modo certamente più efficace che non attendendo la confessione di Manuzzi; si sarebbe trattato allora di un conflitto politico-sociale orchestrato da esponenti della nobiltà, desiderosi di eliminare il ceto civile tramite le accuse di atiesmo e spregio della religione cattolica per riaffermare gli antichi privilegi di governo. Una lettura più recente, mantenendo viva l'attenzione verso le motivazioni della denuncia e i suoi presupposti dottrinari, tende invece a soffermarsi in misura equivalente sui temi connessi ai presupposti giurisdizionali che avrebbero animato il movimento di resistenza del tessuto sociale locale nie confronti della presenza in città dell'Inquisizione. Una tendenza che è stata interpretata da Giuseppe Galasso come il segno della rivendicazione del ruolo della capitale e del regno, operata grazie alla saldatura tra i nobili e il ceto burocratico e professionale, che ha costituito il tratto distintivo della maturazione della società napoletana, ma anche come la spia dell'incipiente, moderna laicizzazione del pensiero, che faceva la sua comparsa nell'annosa polemica anti inquisitoriale napoletana.

22. Tommaso Crudeli. La massoneria sotto processo

Nie primi decenni del Settecento si diffusero anche in Italia le logge della massoneria, che rappresentavano un modello di associazione concorrente con la Chiesa, ed erano laboratori di etica civile e di sperimentazione di nuove forme politiche democratiche. Sebbene le logge non si occupassero di questioni religiose, Clemente xii condannò la massoneria come eretica con la bolla *In eminenti apostolatus specula* del 1738. Processi contro massoni si tennero in tutta Europa; in Italia il caso più famoso fu quello del poeta toscano Tommaso Crudeli, segretario della loggia fiorentina.

Nato a Poppi in provincia di Pisa nel 1702, Crudeli studiò nella locale università laureandosi *in utroque iure* nel 1726. Spirito indipendente e originale, trascorse un breve soggiorno a Venezia come precettore della famiglia Contarini, quindi si stabilì a Firenze, dove visse impartendo lezioni di italiano agli stranieri, in particolare agli inglesi residenti nella capitale toscana. Frequentando gli ambienti intellettuali della città, seppe dell'esistenza di una loggia massonica cui risulta affiliato nel 1735. A seguito della bolla di Clemente xii, la loggia fu sciolta e il Sant'Uffizio chiese al granduca Francesco Stefano di Lorena di poter procedere contro alcuni suoi membri sospettati di eresia. Tra i diversi indagati, l'unico arrestato fu Crudeli. Nell'agosto 1739 rilasciò un'esposizione spontanea, e in settembre venne interrogato dall'inquisitore frate Paolo Antonio Ambrogi. Dopo un fallito tentativo di evasione, nuovamente interrogato in primavera, gli fu infine concesso il diritto alla difesa che un avvocato articolò in ottantanove punti su cui vennero interrogati i testimoni. Nonostante Crudeli fosse sostenuto dalla Reggenza granducale e dagli interventi degli amici, e i primi due denuncianti avessero ritrattato le loro deposizioni, nell'agosto 1740 venne condannato al carcere perpetuo. La sentenza fu commutata in domicilio coatto per le cattive condizioni di salute del poeta, che morì a Poppi il 27 gennaio 1745.

Negli anni seguenti, il caso Crudeli mobilitò l'opinione illuminata che vide in esso l'ennesimo episodio di arbitrio e crudeltà dell'Inquisizione: furono pubblicate diverse opere che mettevano in luce le numerose irregolarità procedurali del processo e il trattamento duro riservato dall'inquisitore all'imputato. Paradossalmente, questa condanna contribuì alla nascita di un martirologio massonico e rafforzò l'identità religioso-settaria della massoneria.

23. Pietro Giannone. L'autonomia dello Stato dalla Chiesa come eresia

Nato a Ischitella nie pressi di Foggia, Pietro Giannone si trasferì a Napoli per studiare diritto e si laureò nel 1698. Dotato di vasta e aggiornata cultura giuridica, storica e filosofica, entrò in contatto con Giambattista Vico e lesse e apprezzò Cartesio e Malebranche, frequentando l'Accademia di Medinaceli. Nel 1723 pubblicò l'*Istoria civile del Regno Napoli*, un testo tanto amato quanto criticato, in cui difendeva le prerogative di autonomia dello Stato contro le pretese della Chiesa: la sua analisi prendeva avvio dall'Impero romano e si rifaceva a Guicciardini, Machiavelli, Sarpi e Grozio. Due mesi dopo la pubblicazione, Giannone si stabilì a Vienna, dove lo raggiunse la notizia che era stato scomunicato come eretico dall'arcivescovo di Napoli e il suo libro messo all'indice. Nella città austriaca, tuttavia, riprese l'attività forense e continuò a scrivere, dedicandosi alla stesura del *Triregno*, la sua opera più matura che trattava le origini del potere ecclesiastico.

Quando il Regno di Napoli passò a Carlo VII di Borbone, decise di

farvi ritorno. Sfortunatamente, fermatosi a Venezia nel settembre 1735, venne sequestrato dagli agenti del Sant'Uffizio che lo portarono nel territorio di Ferrara. Riuscì a fuggire rifugiandosi a Modena, poi a Milano, a Torino e infine a Ginevra. Durante i suoi spostamenti divenne merce di scambio tra il marchese d'Ormea, ministro plenipotenziario di Carlo Emanuele III di Savoia, e il cardinale Alessandro Albani. Arrestato a Vésenaz nel marzo 1736, fu portato a Chambery e in seguito incarcerato a Torino. Nel 1738, ancora in prigione, si rivolse al confessore dichiarandosi pentito delle sue eresie. Il religioso, però, non poteva assolverlo e chiamò in causa il vicario inquisitoriale. Secondo le norme, il giudice doveva ricevere la spontanea comparizione dell'eretico e trattarlo misericordiosamente, ricorrendo alla procedura sommaria: a fronte del riconoscimento e della descrizione die propri errori e della rivelazione die complici, il reo avrebbe fatto un'abiura in forma privata, sarebbe stato assolto dalla scomunica in cui era incorso, avrebbe ricevuto delle penitenze salutari, una pena obbligatoriamente mite, e sarebbe così risultato perfettamente ortodosso.

Giannone aveva in apparenza ottenuto il suo obiettivo – con l'assoluzione giudiziaria e sacramentale non era più possibile considerarlo eretico –, ma il Sant'Uffizio agì diversamente: chiese all'imputato una più ampia e articolata ritrattazione che avrebbe dovuto essere pubblicata a stampa per riparare allo scandalo delle sue precedenti opere; ordinò inoltre che la sua abiura non venisse resa pubblica e ottenne dal re che Giannone, considerato ancora un pericoloso eretico, non fosse scarcerato. Il prigioniero fu trasferito immediatamente nel carcere di Ceva, ai confini della dominazione sabauda dove, sebbene in isolamento, ebbe condizioni favorevoli di trattamento e compose altre quattro opere; rimase altresì in contatto con personalità italiane e straniere mentre la sua fama si diffondeva in tutta Europa. Riportato a Torino nel 1744, subì una detenzione più dura per intervento del nunzio apostolico, e solo un disperato memoriale inviato al re gli consentì di riprendere a scrivere e ricevere libri. Nonostante l'abiura di dieci anni prima, il grande avvocato, nonché uno die più importanti uomini di cultura del suo tempo, morì in carcare il 17 marzo 1748.

24. Cagliostro. Taumaturgo, illuminato o truffatore?

Nel Settecento, una delle vittime più famose dell'Inquisizione fu Giuseppe Balsamo, ovvero Alessandro conte di Cagliostro, nome con cui si faceva chiamare dal 1776. Cagliostro nacque a Palermo nel 1743; abbandonò presto gli studi intrapresi per fare carriera ecclesiastica e nel 1768 sposò a Roma una bellissima ragazza di nome Lorenza Feliciani. Cominciò la sua attività di falsario e ladro, ma dovette fuggire con la moglie e un complice. Andò a Barcellona, Madrid, Lisbona, Londra, Parigi, in Belgio e in Germania, vivendo di imbrogli, espedienti e sfruttamento della prostituzione, fino a quando a Marsiglia non si scoprì doti di guaritore, mago e alchimista.

Durante il secondo soggiorno a Londra (1776-1777), si aggregò a una loggia massonica poco nota e decise anzi di fondarne una branca di rito egiziano. Viaggiò nell'Europa settentrionale e centrale, mietendo successi nelle guarigioni e conquistandosi una rinomanza internazionale per la sua forza di suggestione; proponeva anche misteriose pozioni come il vino egiziano, le polveri rinfrescanti, e un ancor più incredibile elisir di lunga vita. Tornato a Parigi nel 1785, vi fondò due logge del suo rito e fu coinvolto ingiustamente nel più celebre processo dell'epoca: l'affare del *collier* della regina. Esiliato dalla Francia, viaggiò ancora in Inghilterra e in Italia per poi stabilirsi a Roma nel 1789, ma la sua fama era ormai in declino. Cercò allora di utilizzare le sue conoscenze massoniche e tentò di fondare una loggia di rito egiziano, cui aderirono solo due

persone, un marchese e un frate cappuccino, fra' Francesco Giuseppe da San Maurizio, che divenne l'amante della moglie.

Fu proprio Lorenza, presa da scrupoli religiosi, a dare avvio al processo contro il marito, confessandosi dal parroco e rivelando i crimini e le truffe di Cagliostro. L'11 novembre 1789 il parroco ebbe l'autorizzazione dalla Congregazione a raccogliere giudizialmente la spontanea comparizione della donna. Il conte fu denunciato subito dopo, il 27 novembre, dal suocero Giuseppe Feliciani e dall'architetto e incisore camerale Carlo Antoni. Seguì un'indagine – presentata al papa nella seduta della Congregazione del 27 dicembre 1789 – che portò all'arresto di Cagliostro, di Lorenza e di fra' Francesco Giuseppe da San Maurizio. Furono sentiti numerosi testimoni e Cagliostro venne interrogato tra maggio e novembre 1790; ma nie quarantatré costituti cui venne sottoposto tenne un comportamento contraddittorio e poco abile, inventandosi tra l'altro di essere un adepto della loggia tedesca degli illuminati, da poco condannata. I capi d'accusa furono moltissimi, suddivisi in tre parti: fondazione e propagazione della massoneria di rito egiziano; bestemmie e proposizioni ereticali contro Dio, Gesù Cristo, la Vergine, i santi, i sacramenti, il purgatorio, i precetti ecclesiastici; false dottrine in campo sessuale e atti turpi; infine, delitti comuni: impostura, truffa, adulterio, lenocinio. Le sue leggendarie intelligenza e scaltrezza, ormai appannate, non gli evitarono la dura sentenza emanata dalla Congregazione del Sant'Uffizio il 7 aprile 1791, in quanto eretico formale, mago e «libero muratore»: la prevista consegna al braccio secolare venne commutata dal papa in carcere perpetuo e stretto, senza possibilità di grazia.

La condanna particolarmente severa doveva servire come avvertimento contro le tendenze antireligiose della massoneria, ma forse dipese dalla diffusa paura di un complotto degli illuministi e die massoni contro i governi costituiti, come ormai aveva fatto temere lo scoppio della Rivoluzione in Francia. Cagliostro fu condotto il 25 aprile 1791 nella fortezza di San Leo, dove ancora oggi viene mostrata ai visitatori la cella in cui fu rinchiuso. Le condizioni durissime della carcerazione lo portarono lentamente alla pazzia, aggravata dalle bastonature periodiche cui era

sottoposto. Morì il 26 agosto 1795, forse per un colpo apoplettico. Dopo la morte si sparse la leggenda che fosse semplicemente evaso, alimentando così un mito dovuto alla sua vita da avventuriero e a una fine tragica. Ancora oggi esistono studi pseudostorici che cercano di mostrare come Alessandro di Cagliostro e il truffatore Giuseppe Balsamo non fossero in realtà la stessa persona: i due uomini furono proditoriamente associati dal Sant'Uffizio per screditare Cagliostro, che sarebbe invece uno dei *grandi maestri* della Storia, cui si deve il motto «Libertà, Uguaglianza, Fratellanza», fatto proprio dai rivoluzionari francesi.

---

47 A. Del Col, *op. cit.*, p. 206.

48 M. Gotor, *Ochino Bernardino*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *op. cit.*, pp. 1129-1130.

49 *Ibid.*

50 Citato in A. Prosperi, *Carnesecchi Pietro*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *op. cit.*, I, p. 283.

51 R.H. Bainton, *Donne della Riforma*, I, Claudiana, Torino 1992, p. 313.

52 Walter Friedensburg (a cura di), *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1533-1536*, II, Gotha, F. A. Perthes 1892, p. 301.

53 F. Salimbeni, *Fonti e studi sulla storia religiosa dell'Istria nel XVI secolo*, in V. Branca, S. Graciotti (a cura di), *L'Umanesimo in Istria*, Olschki, Firenze 1983, p. 179.

54 E. Comba, *Il processo di Pier Paolo Vergerio*, «Rivista cristiana», I, 1873, pp. 301-302.

55 P.P. Vergerio, *Le otto difensioni*, Basilea, G. Parco 1550, cc. [C5]v e [C7]r.

56 P.P. Vergerio, *op. cit.*, c. E3v.

57 *Ibid.*

58 C. Ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago, Sansoni Newberry Library, 1970, p. 52.

59 *Id.*, *op. cit.*, p.79.

60 Citato in A. Pitassio, *Diffusione e tramonto della Riforma in Istria: la diocesi di Pola nel '500*, in «Annali della facoltà di scienze politiche», 10, 1968-1970, p. 43.

61 Citato in S. Peyronel Rambaldi, *Morone Giovanni*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *op. cit.*, p. 1083.

[62] G.G. Merlo, *Valdesi di Piemonte*, in A. Prosperi, V. Lavenia, J. Tedeschi (a cura di), *op.cit.*, iii, pp. 1632-1634.
[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*
[65] https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/02/17/0100/00397.html, url consultato il 2 ottobre 2021.
[66] G. Galilei, *Lettere*, Einaudi, Torino 1978, p. 129.

Bibliografia

Opere generali

c. alzati, *L'ortodossia*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 293-420.

r. bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna 1963.

p. bettiolo, b. levon zekiyan, *Le chiese d'Oriente*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 421-468.

l. biasiori, *Il luteranesimo, il calvinismo e il contesto inglese*, in v. lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015, pp. 213-236.

m. caffiero, *Il cattolicesimo: trionfo e crisi (1648-1800)*, v. lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015.

e. campi, *Nascita e sviluppo del Protestantesimo (secoli xvi-xviii)*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 5-142.

d. cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze 1939.

a. del col, *L'Inquisizione in Italia. Dal xii al xxi secolo*, Mondadori, Milano 2006.

g. filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011.

m. firpo, *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

v. lavenia, *Una lunga Riforma? Il cristianesimo prima di Lutero*, in *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015, pp. 31-62.

u. mazzone, *La seconda espansione protestante (1648-1789)*, in vincenzo lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015, pp. 293-318.

d. menozzi, *Il cattolicesimo dal Concilio di Trento al Vaticano ii*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp.

419-493.

r. osculati, *La chiesa dello Spirito. Fede, ragione, natura e storia nel cristianesimo non confessionale*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 469-512.

a. prosperi, *La Chiesa di Roma: il papato e la riforma tridentina nel Cinquecento*, in v. lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015, pp. 183-212.

a. vanoli, *Cristianesimo e islam: guerre e incontri dal Mediterraneo all'Asia*, in v. lavenia (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, iii, *L'età moderna (secoli xvi-xviii)*, Carocci, Roma 2015, pp. 131-150.

p. vismara, *Il cattolicesimo dalla riforma cattolica all'assolutismo illuminato*, in g. filoramo, d. menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo, L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 152-292.

Su streghe e stregoni

m. angiolini, *E le donne volavano al sabba…*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 33-56.

s. brambilla, *Marin Sanudo e i Diarii (1518-1521)*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 80-90.

m. centini, *La stregoneria in Piemonte. Fonti storiche e tante leggende*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 171-188.

a. del col, *La persecuzione della stregoneria in Italia dal Medioevo all'età moderna*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 13-32.

o. di simplicio, *Stregoneria*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1513-1517.

p. dinzelbacher, *Stregoneria, età medievale*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1517-1521.

i. fassin, *Il volto ambivalente della strega nelle credenze e leggende del mondo alpino come antefatto dei processi alle streghe: il caso delle magade valtellinesi*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009, pp. 153-170.

c. ginzburg, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 1966, n.e. 2002.

c. ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, n.e. 2008.

v. lavenia, *Stregoneria, Italia*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

r.a. lorenzi, *Inquisitori e streghe. Un terribile equivoco*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009.

g.m. panizza, *Sabba*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

a. toffolo, *L'infelice Bartolomeo… Storia di un presunto caso di stregoneria nella Valle Camonica del primo '500*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009.

d. visintin, *L'Inquisizione e la repressione dei delitti di magia e stregoneria in Friuli (1557-1798): prime osservazioni*, in aa.vv., *Ci chiamavano streghe*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2009.

Su Miguel Servet

r. h. bainton, *La lotta per la libertà religiosa*, Il Mulino, Bologna 1963.

id., *Vita e morte di Michele Serveto*, Fazi, Roma 2012.

f. martínez laínez, *Miguel Servet: historia de un fugitivo*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 2003.

m. valente, *Servet Miguel*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

Su Pietro Martire Vermigli

e. campi, *Peter Martyr Vermigli: humanism, republicanism, reformation*, Droz, Ginevra 2002.

s. peyronel rambaldi, *Vermigli Pietro Martire*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

j. zuidema, *Peter Martyr Vermigli (1499–1562) and the Outward Instruments of Divine Grace*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008.

Su Bernardino Ochino

m. camaioni, *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)*, Il Mulino, Bologna 2018.

d. cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1939.

m. gotor, *Bernardino Ochino*, voce in aa.vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2013.

id., *Un best seller maledetto, un uomo in fuga: il Beneficio di Cristo e Bernardino Ochino*, in *Atlante della letteratura italiana*, a cura di s. luzzatto, g. pedullà, ii, *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di e. irace, Einaudi, Torino 2011, pp. 65-69.

id., *Ochino Bernardino*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, ins, Pisa 2010, pp.

1129-1130.

Su Pietro Carnesecchi

m. firpo, d. marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, Collectanea Archivi Vaticani, Archivio segreto Vaticano, Città del Vaticano 2000.

g. manzoni (a cura di), *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, in *Miscellanea di storia italiana*, x (1870), pp. 187-573.

a. prosperi, *Carnesecchi Pietro*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 282-284.

a. rotondò, *Carnesecchi Pietro*, voce in aa. vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 20, Treccani, Roma 1977, pp. 466-476.

Su Pietro Manelfi

c. ginzburg, *I costituti di don Pietro Manelfi*, Sansoni-The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970.

s. ragagli, *Manelfi Pietro*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), sns, Pisa 2010, pp. 972-973.

a. stella, *Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel xvi secolo*, Padova, Liviana, 1969.

id., *Dall'anabattismo al socinianesimo nel Cinquecento veneto*, Liviana, Padova 1967.

Su Olimpia Morata

o. morata, *The Complete Writings of an Italian Heretic*, curato e tradotto da k.n. parker, The University Chicago Press, Chicago-Londra 2003.

c. pandolfi, *Olimpia Morata "puella supra sexum ingeniosa"*, in g. fragnito, m. firpo, s. peyronel (a cura di), *Olimpia Morata: Cultura umanistica e riforma protestante tra Ferrara e l'Europa*, Atti del Convegno internazionale (Ferrara, Palazzo Bonaccossi, 18-20 novembre 2004), in «Schifanoia», Ferrara isr, 2005, 28/29.

s. peyronel rambaldi, *Gentildonne ed eresia nelle corti padane*, in g. fragnito, m. firpo, s. peyronel (a cura di), *Olimpia Morata: Cultura umanistica e riforma protestante tra Ferrara e l'Europa*, Atti del Convegno internazionale (Ferrara, Palazzo Bonaccossi, 18-20 novembre 2004), in «Schifanoia», Ferrara isr, 2005, 28/29.

ead., *Olimpia Morata e Celio Secondo Curione: un dialogo dell'umanesimo cristiano*, in h. méchoulan, r.h. popkin, g. ricuperati, l. simonutti (a cura di), *La Formazione storica dell'alterità*, Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti ad Antonio Rotondò, Olschki, Firenze 2001.

d. pirovano, *Le edizioni cinquecentine degli scritti di Olimpia Fulvia Morata*, in f. danelon, h.

grosser, c. zampese (a cura di), *Le varie fila. Studi di letteratura italiana in onore di Emilio Bigi*, Principato, Milano 1997.

s. plastina, *Olimpia Fulvia Morata, un'umanista protestante*, «Bollettino di italianistica», *La letteratura italiana e l'esilio*, viii, 2, 2011.

s. prandi, *"Ex sola Dei benignitate": Olimpia Morata e la traduzione latina delle prime due novelle del Decameron*, in g. fragnito, m. firpo, s. peyronel (a cura di), *Olimpia Morata: Cultura umanistica e riforma protestante tra Ferrara e l'Europa*, Atti del Convegno internazionale (Ferrara, Palazzo Bonaccossi, 18-20 novembre 2004), in «Schifanoia», Ferrara isr, 2005, 28/29.

l. saracco, *"E le vostre figlie profeteranno": vocazione alla parola e riflessione teologica nell'epistolario di Olimpia Fulvia Morata (1526-1555*), «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», xi, 2004.

Sui Sozzini

g. dall'olio, *Sozzini Cornelio*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1465-1466.

id., *Sozzini Lelio*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, p. 1467.

g. pioli, *Fausto Socino. Vita-Opere-Fortuna. Contributo alla storia del liberalismo religioso*, Guanda, Modena 1952.

l. szczucki, *Sozzini Fausto*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

m. valente, *I Sozzini e l'Inquisizione*, in l. szczucki (a cura di), *Faustus Socinus and his Heritage*, Polish Academy of Sciences, Cracovia 2005, pp. 29-51.

Su Vittore Soranzo

g. dall'olio, *Soranzo Vittore*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

m. firpo, s. pagano, *I processi inquisitoriali di Vittore Soranzo (1550-1558)*, Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 2004.

m. firpo, *Vittore Soranzo, vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2006.

p. paschini, *Un vescovo disgraziato nel Cinquecento italiano: Vittore Soranzo*, in p. paschini, *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Edizioni liturgiche, Roma 1945, pp. 89-151.

Su Fanino Fanini e Giorgio Rioli

a. casadei, *Fanino Fanini da Faenza. Episodio della Riforma protestante in Italia*, in «Nuova Rivista Storica», xviii, 1934, pp. 168-195.

e. casalino, *Fanino Fanini. Martire della Fede nell'Italia del Cinquecento*, Edizioni Magister, Matera 2017.

f.c. church, *I riformatori italiani*, Sansoni, Firenze 1935.

d. cantimori, *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1960.

l. felici, *Fanini Fanino*, in aa.vv., *Dizionario biografico degli Italiani*, 44, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1991, pp. 589-592.

id., *Fanini Fanino*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, p. 578.

a. prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2001.

Sui Vergerio e il protestantesimo in Istria

a. agnelli, *Recenti studi sulla visita in Istria di Agostino Valier*, in «Atti del Centro di Ricerche Storiche - Rovigno», 6, 1975-1976, pp. 201-202.

s. cavazza, *Lupetina, Baldo*, in aa. vv., *Dizionario biografico degli italiani*, 66, Treccani, Roma 2006, pp. 585-587.

id., *Umanesimo e riforma in Istria: Giovanni Battista Goineo e i gruppi eterodossi di Pirano*, in v. branca, s. graciotti (a cura di), *L'Umanesimo in Istria*, Olschki, Firenze 1983.

id., *Un'eresia di frontiera. Propaganda luterana e dissenso religioso sul confine austro-veneto nel Cinquecento*, «Annali di storia isontina», iv (1991), pp. 7-31.

e. comba, *Il processo di Pier Paolo Vergerio*, «Rivista cristiana», i, (1873).

g. cuscito, *Sinodi e riforma cattolica nella diocesi di Parenzo*, «Atti e memorie della società istriana di archeologia e storia patria», xxiii (1975).

a. del col, *I contatti di Pier Paolo Vergerio con i parenti e gli amici italiani dopo l'esilio*, in u. rozzo (a cura di), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998, Forum, Udine 2000, pp. 53-82.

s. di brazzano, *Pietro Bonomo (1458-1546). Diplomatico, umanista e vescovo di Trieste*, Edizioni Parnaso, Trieste 2005.

l. fois, m. pellegrini, *Istituzioni e dissidenza religiosa. Episodi di eterodossia nell'Istria della prima età moderna*, in g. de vergottini, g. cevolin, i. russo (a cura di), *Fenomenologia di una macroregione. Sviluppi economici, mutamenti giuridici ed evoluzioni istituzionali nell'alto adriatico tra età moderna e contemporanea*, Editrice Leone, Milano 2012, pp. 72-132.

f. salimbeni (a cura di), *Istria. Storia di una regione di frontiera*, Morcelliana, Brescia 1994.

v. branca, s. graciotti (a cura di), *L'Umanesimo in Istria*, Olschki, Firenze 1983.

a. jacobson schutte, *Pier Paolo Vergerio e la Riforma a Venezia, 1498-1549*, Il Veltro, Roma 1988.

a. miculian, *La controriforma in Istria: il concilio di Trento e il ruolo dei gesuiti*, in «Atti del Centro di ricerche storiche - Rovigno», 39, 1999.

id., *Protestantizam u Istri, xvi.-xvii. Stoljeće*, Zavičajna naklada «Žakan Juri», Pula 2006.

p. paschini, *Eresia e riforma cattolica al confine orientale d'Italia*, Roma, Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis, Roma 1951.

m. pellegrini, *Strutture del potere territoriale e dissidenza protestante in Istria tra xvi e xvii secolo*, in g. de vergottini, e. bugli, g.f. siboni (a cura di), *Il territorio adriatico. Orizzonte storico, geografia del paesaggio, aspetti giuridici, economici ed artistici*, Esi, Napoli 2019, pp. 61-94.

r.a. pierce, *Vergerio, Pier Paolo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, pp. 1666-1667.

a. pitassio, *Diffusione e tramonto della Riforma in Istria: la diocesi di Pola nel '500,* in «Annali della facoltà di scienze politiche», 10, 1968-1970.

e. prandini, r. bellamolla, *Le visite del Valier nelle diocesi istriane*, tesi di laurea, Università di Padova, a.a. 1969-1970.

g. rill, *Bonomo, Pietro*, in aa.vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 12, Treccani, Roma 1970.

f. salimbeni, *Fonti e studi sulla storia religiosa dell'Istria nel xvi secolo*, in v. branca, s. graciotti (a cura di), *L'Umanesimo in Istria*, Olschki, Firenze 1983, pp. 167-192.

a. stella, *Trento, Bressanone e Trieste. Sette secoli di autonomia ai confini d'Italia*, Utet, Torino 1987.

s. žitko, *Pietro Paolo Vergerio e la Riforma in Istria*, in u. rozzo (a cura di), *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*, Convegno internazionale di studi, Cividale del Friuli, 15-16 ottobre 1998, Forum, Udine 2000, pp. 313-336.

Su Giovanni Morone

m. firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia 2005.

m. firpo, d. marcatto, *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone. Edizione critica*, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma 1981-1995.

r. pancheri, d. primerano (a cura di), *L'uomo del Concilio. Il cardinale Giovanni Morone tra*

Roma e Trento nell'età di Michelangelo, Tipografia Editrice Temi, Trento 2009.

s. peyronel rambaldi, *Morone Giovanni*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 1081-1083.

Sui Grigioni e il Sacro Macello di Valtellina

r. ceschi, *Magistrati riformati e sudditi cattolici. Il caso della Svizzera italiana*, in s. peyronel (a cura di), *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel xvi e xvii secolo*, Atti del xxxiii convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 29-31 agosto 1993), «Bollettino della Società di studi valdesi», 77, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1995, pp. 160-171.

c. di filippo bareggi, *Carlo Borromeo e le Leghe Grigie*, «Studia Borromaica», 10 (1996), pp. 131-139.

id., *Le frontiere religiose della Lombardia. Il rinnovamento cattolico nella zona ticinese e retica fra Cinque e Seicento*, Unicopli, Milano 1999.

a. pastore, *Dalla notte di San Bartolomeo (1572) al Sacro macello di Valtellina (1620): forme e obiettivi della violenza religiosa*, in s. peyronel (a cura di), *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel xvi e xvii secolo*, Atti del xxxiii convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 29-31 agosto 1993), «Bollettino della Società di studi valdesi», 77, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1995, pp. 141-159.

id., *Nella Valtellina del tardo Cinquecento: fede, cultura e società*, SugarCo Edizioni, Milano 1975.

g. signorotto, *Aspirazioni locali e politiche continentali. La questione religiosa nella Valtellina del '600*, in s. peyronel (a cura di), *Frontiere geografiche e religiose in Italia. Fattori di conflitto e comunicazione nel xvi e xvii secolo*, Atti del xxxiii convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 29-31 agosto 1993), «Bollettino della Società di Studi valdesi», 77, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1995, pp. 87-108.

a. wedland, *Passi alpini e salvezza delle anime. Spagna, Milano e la lotta per la Valtellina (1620-1641)*, L'officina del libro, Sondrio 1999.

Sui valdesi in età moderna

g. audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560) - Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence*, (Collana della Società di studi valdesi, 30), Claudiana, Torino 2011.

m. benedetti, *I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Cisam, Spoleto 2013.

ead., *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Settecento*,

(Collana delle Società di studi valdesi, 24), Claudiana, Torino 2006.

ead., *Le valli dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495)*, Cisam, Spoleto 2013.

p. biller, *The Waldenses, 1170-1530*, Ashgate Variorium, Aldershot-Burlington 2001.

g.g. merlo, *Valdesi di Piemonte*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, iii, Pisa, sns, Pisa 2010.

c. povero, *La frontiera religiosa e la frontiera politica: la geografia degli spazi religiosi e i confini politici nelle valli occidentali del Piemonte sabaudo. Secoli xvii-xviii*, in b.a. raviola (a cura di), *Lo spazio sabaudo. Intersezioni, frontiere e confini in età moderna*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 207-250.

g. ricuperati, *Cultura di frontiera e identità italiana nelle vicende del Piemonte settecentesco*, in c. ossola, c. raffestin, mario ricciardi (a cura di), *La frontiera da stato a nazione. Il caso Piemonte*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 147-170.

Su Francesco Pucci

m. biagioni, *Francesco Pucci e l'Informatione della religione christiana*, Claudiana, Torino 2011.

g. caravale, *Francesco Pucci's Heresy in Sixteenth-Century Europe*, Brill, Leiden-Boston 2015.

id., *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 2011.

id., *Pucci Francesco*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010.

p. carta, *Nunziature ed eresia nel Cinquecento. Nuovi documenti sul processo e la condanna di Francesco Pucci (1592-1597)*, Cedam, Padova 1999.

Su Giordano Bruno

f. beretta, *Giordano Bruno e l'Inquisizione romana. Considerazioni sul processo*, «Bruniana & Campanelliana», 7, 2001, pp. 15-49.

m. ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Mondadori, Milano 2007.

id., *Il sapiente furore. Vita di Giordano Bruno*, Adelphi, Milano 2020.

e. drewermann, *Giordano Bruno. Il filosofo che morì per la libertà dello spirito*, Rizzoli, Milano 2008.

l. firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Salerno Editrice, Roma 1993.

s. ricci, *Bruno Giordano*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 228-232.

id., *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Salerno Editrice, Roma 2000.

p. sabbatino, *A l'infinito m'ergo. Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*, Olschki, Firenze 2004.

e. ventura, *Giordano Bruno. Una volgare filosofia*, Arbor Sapientiae, Roma 2016.

Id., *Giordano Bruno. La divina eresia*, Bardi, Roma 2009.

Su Tommaso Campanella

l. addante, *Tommaso Campanella. Il filosofo immaginato, interpretato, falsato*, Laterza, Roma-Bari 2018.

g. brancaccio, *Calabria ribelle. Tommaso Campanella e la rivolta politica del 1599*, Franco Angeli, Milano 2019.

g. ernst, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Istituti Editoriali e Poligrafici, Pisa-Roma 2002.

y. fiorenza, *Quel folle d'un saggio. Tommaso Campanella, l'impeto di un filosofo poeta*, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria 2009.

v. frajese, *Campanella Tommaso*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 250-252.

s. gambino, *Vita di Tommaso Campanella*, Città del Sole Edizioni, Reggio Calabria, 2008.

s. ricci, *Campanella (Apocalisse e governo universale)*, Salerno Editrice, Roma 2018.

d. sperduto, *L'imitazione dell'eterno. Implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità da Platone a Campanella*, Schena, Fasano 1998.

Su Galileo Galilei

m. artigas, *Un inedito sul caso Galilei*, «Acta Philosophica», 10, 2001, pp. 197-272.

a. battistini, *Galileo*, Il Mulino, Bologna 2011.

f. beretta, *Galilei Galileo*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 636-640.

id., *Le proces de Galilée et les Archives du Saint-Office. Aspects judiciaires et théologiques d'une condamnation célebre*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 83, 1999, pp. 441-490.

v. frajese, *A proposito del processo Galilei. Il problema del precetto Seghizzi*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. 5, 1, 2009, pp. 507-533.

l. geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino 1957.

p. paschini, *Vita e Opere di Galileo Galilei*, Herder, Città del Vaticano 1965.

a. prosperi, *Processi a Galileo*, «Belfagor», 65, 2010, pp. 161-182.

p. rossi monti, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000.

Su Domenico Scandella detto Menocchio

a. del col, *Scandella Domenico*, in aa.vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 91, Treccani, Roma 2018.

id., *Scandella Domenico*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010., pp. 1024-1026.

a. del col (a cura di), *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione 1583-1599*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991.

c. ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo secondo un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976.

a. colonnello, a. del col (a cura di), *Uno storico, un mugnaio, un libro. Carlo Ginzburg, Il formaggio e i vermi, 1976-2002*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2003.

Sui pelagini di Valcamonica e suor Francesca Fabbroni

a. malena, *Fabbroni Francesca*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 43, Treccani, Roma 1993.

ead., *Fabbroni Francesca*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, p. 571.

ead. (a cura di), *Il velo e la maschera: santità e illusione di suor Francesca Fabbroni (1619-1681)*, Città di San Gimignano, San Gimignano 2002.

ead., *Inquisizione, 'finte sante', 'nuovi mistici'. Ricerche sul Seicento*, in aa. vv., *L'Inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2000, pp. 289-306.

l. roscioni, *La carriera di un alchimista ed eretico del Seicento: Francesco Giuseppe Borri tra mito e nuove fonti*, «Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica», 22, 2010.

id., *Pelagini*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, iii, sns, Pisa 2010, p. 1179.

Sugli ateisti napoletani

v. fiorelli, *Ateisti*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 119-120.

g. galasso, *Napoli nel viceregno spagnolo (1696-1707)*, in *Storia di Napoli*, vi, esi, Napoli 1972.

l. osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Edizioni di Storia e

Letteratura, Roma 1974.

Su Tommaso Crudeli

s. landi, *Crudeli Tommaso*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, p. 436.

m.a. morelli timpanaro, *Tommaso Crudeli (Poppi 1702-1745). Contributo per uno studio sulla Inquisizione a Firenze nella prima metà del xviii secolo*, 2 vol., Firenze, Olschki, 2003.

m. vigilante, *Crudeli Tommaso*, in aa.vv., *Dizionario Biografico degli Italiani*, 31, Treccani, Roma 1985.

Su Pietro Giannone

a. del col, *Giannone Pietro*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, ii, sns, Pisa 2010, pp. 682-683.

g. ricuperati, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi della coscienza europea e illuminismo radicale*, Olschki, Firenze 2001.

b. vigezzi, *Pietro Giannone riformatore e storico*, Feltrinelli, Milano 1961.

Su Cagliostro

p. carpi, *Cagliostro: il maestro sconosciuto*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.

r. de chirico, *Il processo della Santa Inquisizione a Cagliostro e la sua fuga da S. Leo*, Atanòr, Roma 1990.

a. del col, *Cagliostro (Giuseppe Balsamo conte di)*, in a. prosperi, v. lavenia, j. tedeschi (a cura di), *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, i, sns, Pisa 2010, pp. 242-243.

d. gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, Atti del convegno internazionale di San Leo, 20-22 giugno 1991, Centro editoriale toscano, Firenze 1994.

a. lattanzi, *Bibliografia della Massoneria italiana e di Cagliostro*, Olschki, Firenze 1974.

c. photiadès, *Le vite del conte di Cagliostro*, Sellerio Editore, Palermo 2005.

Gli eretici tra Ottocento e Novecento

All’inizio del xix secolo, la Congregazione del Sant’Uffizio non aveva più alcun collegamento con i poteri civili; era iniziato il processo di secolarizzazione della società, e anche all’interno della Chiesa il controllo dottrinale iniziava ad avere un peso minore che in passato. Ne è una prova il fatto che, die quindici papi dell’Ottocento e del Novecento, solo tre avevano svolto in precedenza funzioni inquisitoriali: Pio viii, Gregorio xvi e Benedetto xvi. Il controllo del dissenso religioso era sempre più una questione esclusivamente ecclesiastica. In Italia e nel resto d’Europa l’atteggiamento verso le minoranze religiose mutò radicalmente, e la Chiesa dovette in parte adeguarsi.

Una tragica vicenda ben nota, e ben diversa, è quella degli ebrie che nel Novecento vissero una delle pagine più tremende della storia dell’umanità, entro la quale le istituzioni ecclesiastiche ebbero posizioni altalenanti e spesso ambigue. La fine della seconda guerra mondiale avrebbe posto alla riflessione interna delle Chiese e alla stessa opinione pubblica il problema della responsabilità nie regimi totalitari. In Germania, la maggioranza degli evangelici aveva mantenuto un atteggiamento ambiguo e compromissorio nie confronti del nazionalsocialismo (sfociato per molti nel movimento razzista *Deutsche Christen*); per quel che riguarda la Chiesa cattolica, Pio xii si impegnò a giustificare l’atteggiamento della Santa Sede (e della Chiesa tedesca) di fronte al nazionalsocialismo rivelando

implicitamente l’esistenza di un problema in relazione a quanto accaduto e la consapevolezza che le scelte compiute dalle gerarchie ecclesiastiche non fossero le uniche possibili. Diversamente, per il rapporto con il Fascismo, Pacelli non sentì la necessità di alcuna spiegazione: era necessario garantire la transizione del regime concordatario e degli accordi che lo reggevano, e fronteggiare la nuova minaccia comunista. Anche per ciò che concerne la Shoah, i vertici cattolici non intesero andare oltre il riconoscimento della gravità della tragedia compiuta a opera di forze anticristiane.

In Italia, l’altra minoranza religiosa organizzata, quella valdese, in applicazione dello Statuto del 1848, ottenne da Carlo Alberto pieni diritti religiosi e politici. Non vi furono però modifiche sul piano die diritti religiosi: alcuni anni prima del 1848, a Torre Pellice era stata costruita una grande chiesa cattolica gestita dall’ordine die santi Maurizio e Lazzaro con l’intento di convertire i riformati. Fu solamente la Costituzione repubblicana a riconoscere alla Chiesa valdese diritti pari a quella cattolica; nel dopoguerra però le norme furono spesso interpretate in senso restrittivo, e solo nel 1978 venne firmata un’intesa tra lo Stato italiano e le Chiese valdesi e metodiste.

1. L’arrocco del papa

Nel processo che in Italia condusse alla nascita dello Stato unitario, si registrò l’arroccamento difensivo della Chiesa cattolica: essa giunse a condannare gli scritti di Vincenzo Gioberti che aveva proposto una federazione di Stati guidati dal pontefice. Anche dal punto di vista dottrinale, le decisioni di Pio IX furono estremamente severe: nel 1864 pubblicava l’enciclica *Quanta cura* cui era allegato il *Sillabo*, un elenco di ottanta proposizioni condannate: pantiesmo, nominalismo, razionalismo, socialismo, comunismo, società segrete,

società bibliche, società clerico-liberali, giurisdizionalismo e liberalismo, solo per citarne alcune. La Chiesa prendeva le distanze dalla modernità intesa come affermazione dell'Illuminismo e della lotta anticattolica. Elaborato in oltre dieci anni, il *Sillabo* era un documento teologico che non entrava nel merito della validità delle dottrine filosofiche moderne, ma le giudicava e condannava nie loro rapporti con le Verità rivelate.

Alcuni anni dopo, fu convocato un nuovo concilio ecumenico, il Vaticano i, aperto nel 1869, per rafforzare la lotta della Chiesa alla modernità; nel 1870, in sede conciliare si approvò la costituzione *De Ecclesia Christi*, che sanciva l'infallibilità pontificia per le definizioni *ex cathedra* in materia di fede e morale. È interessante notare come i papi, sentendosi prigionieri del mondo moderno e dello Stato italiano, rifiutassero di varcare i confini del Vaticano per decenni. Pio xii fece uno strappo per visitare un quartiere di Roma bombardato durante la seconda guerra mondiale, ma fu solo Giovanni xxiii a ricominciare a muoversi regolarmente oltre i confini di Città del Vaticano.

Nell'Ottocento e nel Novecento, la Congregazione del Sant'Uffizio agì per condannare non posizioni teologiche in senso proprio, ma alcuni movimenti culturali, filosofici e politici; in generale, però, la maggior parte delle sentenze di eresia furono effettuate dai pontefici attraverso il magistero ordinario e le encicliche. Assieme al liberalismo, vennero considerati contrari alla dottrina cattolica il positivismo, l'agnosticismo, il materialismo, lo storicismo e, in particolare, il socialismo e il comunismo, visti come massima espressione dell'odio verso la religione. Vent'anni dopo la Rivoluzione d'ottobre, nel 1937, Pio xi con la *Divini Redemptoris* condannò il comunismo rivoluzionario, e nel 1949 il Sant'Uffizio emanò un decreto che vietava ai credenti l'iscrizione o il semplice sostegno al partito comunista.

La Chiesa cattolica si trovò in difficoltà anche in relazione alle nuove scoperte scientifiche. Se nel Novecento atomismo, meccanica quantistica e teoria della relatività non furono condannati, nell'Ottocento risultò più complesso il rapporto con gli studi di geologia che mostravano la vera età della Terra in contrapposizione con quanto scritto nella *Genesi*. Decisa fu soprattutto l'opposizione

cattolica alla teoria darwiniana che spiegava l'origine dell'uomo, non come diretta creazione di Dio ma per lunghissima evoluzione delle specie animali. L'evoluzionismo metteva in crisi la cronologia biblica della storia umana e il creazionismo; per questo venne condannato in un sinodo provinciale a Colonia nel 1860, anche se nessuna opera di Darwin venne effettivamente posta all'Indice.

2. Il caso Rosmini

Nel 1848, il prete di Rovereto Antonio Rosmini diede alle stampe *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, un'appassionata e profetica denuncia di cinque mali della Chiesa con l'analisi delle cause e la proposta di risoluzione: la separazione del popolo dal clero nel culto divino cui rimediare con l'incentivo allo studio del latino e un moderato impiego delle lingue volgari nella liturgia; l'insufficiente preparazione del clero superabile con una maggiore formazione die preti e un ritorno al commento del testo biblico; la disunione die vescovi da risanare mediante la rinuncia al potere personale e ai privilegi per tornare ai doveri pastorali; la burocrazia die vescovi legati al potere statale cui contrapporre il ritorno alla consuetudine che fossero il clero e il popolo a designarli; l'eccessiva ricchezza die beni ecclesiastici cui si sarebbe dovuto rinunciare per favorire l'attività pastorale. Nonostante Rosmini godesse di ampio credito negli ambienti laici e cattolici, nel 1849 la sua opera venne condannata nel quadro dell'opposizione di alcuni cardinali di curia al cattolicesimo riformista aperto alle idee liberali di cui il sacerdote era esponente. Nel 1854, con il decreto *Dimittantur* i suoi scritti, però, furono ritenuti non eretici. Rosmini moriva l'anno seguente a Stresa. Trent'anni dopo, con il decreto *Post obitum* del 1888, il Sant'Uffizio condannò nuovamente le sue opere come non consone alla verità cattolica. Di un certo interesse è stato l'epilogo di questa

altalenante vicenda: nel 1990 è stato avviato il processo informativo sulla fama di santità di Rosmini, e nel 1999 la Congregazione per le Cause die Santi ha dato la sua approvazione. Lo scoglio del decreto *Post obitum* è stato superato con una nota del 2001 della Congregazione per la Dottrina della Fede, che ritiene ormai superati i motivi di preoccupazione e di difficoltà dottrinale legata alle opere del sacerdote roveretano non più sospettato di eresia. Come osserva Andrea Del Col, Rosmini non scrisse eresie teologiche, ma il Sant'Uffizio condannò alcune proposizioni in contrasto con l'allora prevalente dottrina neotomistica, superata dall'attuale pluralismo teologico e filosofico e dalla variabilità concettuale (non sostanziale) delle verità di fede. Questa elaborata decisione dottrinale ammette l'esistenza di paradigmi teologici diversi, ciascuno die quali non indispensabile alla formulazione delle verità di fede, e ha condotto, tra l'altro, alla *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa cattolica e la Federazione luterana mondiale*, nella quale le rispettive dottrine, ritenute per secoli in contrasto, sono ora valutate come complementari e dunque conciliabili. Rosmini è stato proclamato beato nel 2007.

3. La condanna del modernismo

A fine Ottocento, alcuni ambienti cercarono di rendere più moderna la cultura e la vita cattolica, ad esempio in riferimento alle questioni bibliche poste in relazione agli strumenti critici offerti dalla filologia e dall'esegesi; in particolare, indagini approfondite sulla Bibbia condussero il giovane Alfred Loisy a porre la distinzione tra il Gesù della fede e il Gesù della storia. Fu sotto il pontificato di Pio x che, a partire dal 1903, la curia reagì con durezza al modernismo e alla tendenza die cattolici all'azione e all'impegno nella società. Nel discorso ai nuovi cardinali nel 1907,

il pontefice disse: «professano e diffondono sotto forme subdole errori mostruosi sull'evoluzione del dogma, sul ritorno al puro Vangelo, vale a dire sfrondato, come essi dicono dalle spiegazioni della teologia, dalle definizioni die concili, dalle massime dell'ascetica»; queste idee erano per Pio x non una semplice eresia ma «il compendio, il veleno di tutte le eresie che tende a scalzare i fondamenti della fede e annientare il cristianesimo»[67]. Infine, con l'enciclica *Pascendi* del 1908, il papa condannò il modernismo presentandolo come un organico sistema dottrinale coerente, cosa che in effetti non era. Per contrastare il modernismo vennero inviati nelle diocesi visitatori apostolici che applicarono le disposizioni in modi spesso sommari, epurando i seminari di quei docenti di teologia, esegesi biblica e storia ecclesiastica sospettati di eresia e rimpiazzandoli con sacerdoti di provata obbedienza. Nel 1910 il motu proprio *Sacrorum antistitum* impose un giuramento antimodernista a tutti i sacerdoti, e si giunse a istituire il *Sodalitium pianum*, un organismo non ufficiale che si serviva di una rete di spie e delatori che pedinavano e spiavano i sospettati. Nella sua lotta al modernismo, dopo un secolo e mezzo in cui le condanne erano diventate rare, sostituite da quelle a libri e idee, Pio x aveva riportato la Chiesa ai processi, al sospetto, alla delazione come nel Cinque-Siecento. L'elezione di Benedetto xv e lo scoppio della Grande Guerra raffreddarono la caccia antimodernista, ma il *Sodalitium* rimase operativo fino al 1928, sebbene sciolto ufficialmente già nel 1921. Fu solo con il secondo Novecento che la ricerca cattolica divenne libera e attuabile secondo moderni criteri scientifici.

4. Il Novecento e il Vaticano ii

Tra Ottocento e Novecento, il Sant'Uffizio continuò a procedere

contro individui accusati di simulata santità. In Italia il caso più famoso fu quello di padre Pio da Pietrelcina, contro cui già nel 1921 intervenne la Congregazione che non riteneva soprannaturali i fatti a lui attribuiti. Al frate venne proibito di dire messa in pubblico e dal 1924 di incontrare i fedeli. Nel 1931 fu sospeso *a divinis* e nel 1960-1961 diventò oggetto di altre visite del Sant'Uffizio in relazione ad accuse di dubbia moralità con alcune donne e poca chiarezza nella gestione economica dell'ospedale da lui creato. Negli anni Cinquanta, come osserva lo storico Sergio Luzzatto, nel clima della Chiesa di Pio xii, all'insegna di una pietà tanto fervida quanto esibita, da rotocalco in technicolor se non ancora da sceneggiato televisivo, il culto di padre Pio assunse la connotazione che avrebbe mantenuto fino ai nostri giorni. Quel misto di sincerità e di ingenuità, di fede e di calcolo, di speranza e di illusione, di miracolo e di truffa che fa oggi sembrare i visitatori di San Giovanni Rotondo qualcosa di intermedio fra i pellegrini di Lourdes e i turisti di Las Vegas. Solamente nel 1983, la Congregazione cessò la sua opposizione al cappuccino deceduto nel 1968 e si avviò il processo di canonizzazione, concluso nel 2002 per volontà di Giovanni Paolo ii, personalmente devoto di padre Pio e fautore di un'inclusiva politica della santità.

Con il Concilio Vaticano ii e l'apertura della Chiesa al mondo moderno, anche la Congregazione del Sant'Uffizio ha subito importanti modifiche pur mantenendo sostanzialmente le sue competenze. È diventata la Congregazione per la Dottrina della Fede, presieduta da un prefetto e non più direttamente dal papa. Da un lato ha il compito di promuovere la dottrina della fede; dall'altro quello di tutelarla. Nel secondo Novecento, le più significative concezioni condannate come eretiche sono state alcune idee di Hans Küng nel 1975, cui fece seguito la revoca della *missio canonica* (ovvero dell'autorizzazione all'insegnamento della teologia cattolica); aspetti della teologia della liberazione nel 1984; gli scritti di Leonardo Boff su potere e carisma nella Chiesa nel 1985; le idee di Edward Schillebeeckx (1986) e del gesuita Anthony de Mello (1998).

[67] Citato in A. Dal Col, *op. cit.*, p. 809.

Conclusioni. Una storia di uomini, idee, fedi

«Studiare il passato, fare storia, mette il sale sulle ferite, incide nella carne viva: costringe a fare i conti, sino in fondo, con le miserie e le grandezze – con il bianco, il nero e il grigio (dei comportamenti e delle idee) – dell'essere uomini e donne che nascono, vivono e passano su questa terra, per lo più sperando, talvolta disperando, che questo loro essere si prolunghi nell'al di là»[68].

Confrontarsi con le vicende degli eretici, con la progressiva definizione dell'ortodossia e con la coercizione violenta del pensiero dissidente impone tanto allo studioso quanto al lettore il problema enorme della responsabilità di uomini e istituzioni, e più in generale della società nella repressione delle minoranze. Chi si occupa di Storia, però, non può e non deve giudicare il passato dal punto di vista morale, quanto piuttosto laddove possibile cercare di cogliere la corrispondenza tra gli scopi di un'istituzione e la loro effettiva realizzazione senza dimenticare il contesto passato ma secondo le domande, la consapevolezza e la cultura del presente.

In particolare, la lotta agli eretici nel mondo occidentale non è stata affare di singoli uomini di Chiesa ma attività diffusa e costante, di cui diretto responsabile era il vicario di Cristo in terra.

Allora, dal punto di vista storico l'Inquisizione è la Chiesa, non alcuni die suoi membri, e di conseguenza il problema è anche teologico: come si concilia il coinvolgimento nella repressione violenta degli eretici con l'indefettibilità della Chiesa che, in quanto sposa mistica di Cristo e Sacramento di Salvezza, non può errare? Il problema è complesso: dal punto di vista teologico la Chiesa risponde che essa non può errare per ciò che concerne fede e morale ma possono sbagliare i suoi membri, così come le leggi ecclesiastiche non di origine divina mutate nel tempo. Certo, alla sensibilità moderna del credente e del non credente rimane irrisolto il problema di fondo – allo stesso tempo storico e teologico – che riguarda il rapporto tra il messaggio di Gesù Cristo e i modi dottrinali con cui la comunità die suoi fedeli si è comportata con chi si faceva portatore di una diversa idea di cristianesimo, o ancor più semplicemente desiderava il ritorno a una più pura interpretazione del messaggio evangelico; la questione investe il rapporto tra fede e struttura ecclesiale, tra carisma e istituzione. Compito della Storia è occuparsi di ciò che è accaduto ma anche cercare di coglierne le ragioni e il senso, evitando tuttavia facili strumentalizzazioni per non perdere di vista gli orizzonti che si aprono tra passato e presente. Orizzonti di valori che hanno vissuto uomini e donne che non sono più, e che la documentazione consente di avvicinare, valutare, soppesare. Non si tratta di condividere o rifiutare, poiché questo dipende dalle opinioni di ciascuno, ma di conoscere e comprendere.

Questo libro non può e forse non vuole offrire facili risposte; il confronto con il passato è sovente difficile e più che consolarci può sconvolgerci, tanto nelle nostre esperienze di individui quanto nella storia di una società, una cultura, una religione. Pur nie rapidi mutamenti del nostro tempo presente, o forse proprio in ragione di essi, non possiamo permetterci il lusso di ignorare quanto del passato è iscritto nella contemporaneità. Per questo, il tentativo – si spera almeno in parte riuscito – è stato, nell'intento degli autori, quello di offrire ai lettori gli strumenti per conoscere un aspetto del nostro passato, condiviso nella consapevole certezza che insieme e frammenti appartengono *a tutti*, a tutti coloro che non intendono smettere di riflettere e porsi domande sul passato e sul presente.

[68] G.G. Merlo, *Epilogo*, in R. Comba, G.G. Merlo (a cura di), *Certosini e cistercensi in Italia (secoli* xii-xv*)*, Società per gli Studi Storici di Cuneo, Cuneo 2000, p. 500.